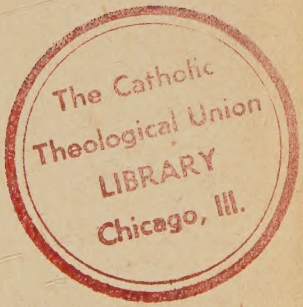
Studio Addictus

WITHDRAWN


The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

LIBRAIRIE DOMINICAINE
NOTRE-DAME DE GRÂCE
MONTRÉAL

LE MARIAGE

Tome Premier

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/saintthomasdaqui0000vari_j6y0

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

LE MARIAGE

Tome Premier

Suppl., Questions 41-49

TRADUCTION FRANÇAISE
PAR
L. MISSEREY, O. P.

The Catholic Theological Union LIBRARY Chicago, Ill.

« Un bon traducteur doit, « tout en gardant le sens des « vérités qu'il traduit, adapter « son style au génie de la « langue dans laquelle il s'ex- « prime. »

Saint Thomas. *Prologue de son Opuscule* Contre les erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE
DESCLÉE & Cie
Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites
PARIS, TOURNAI, ROME
Made in Belgium

Nous avons lu la traduction française, avec notes et appendices, du Traité du *Mariage* (Somme Théologique, suppl., qu. 41-49) de saint Thomas d'Aquin, par le R. Père L. Misserey, O. P., et nous l'avons trouvée digne d'être publiée.

Le Saulchoir, le 31 Janvier 1930.

Ch. V. Héris, O. P.
Lecteur en Théologie.

P. Synave, O. P.
Lecteur en Théologie.

Nihil obstat : 4ª Februarii 1930.

Fr. R. Louis, O. P.
Prior Provincialis.

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum, die 5ª Februarii 1930.

V. Dupin,
Vicar. General.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays. Copyright by « Revue des Jeunes » 1930.

AVANT-PROPOS

Le traité du Mariage, dont nous publions ici la première partie, se trouve dans le Supplément qui fait suite à la Somme Théologique de saint Thomas.

Ce Supplément n'a pas été rédigé, il est vrai, par le Docteur Angélique lui-même, mais les pensées qui y sont exprimées sont celles que l'on retrouve toujours sous la plume du Maître. D'ailleurs le texte de cet ouvrage est le même, à quelques variantes près, que le texte du Commentaire de S. Thomas sur le 4^me^ Livre des Sentences. D'autre part les idées principales de ce traité sont celles que contient sur les mêmes sujets la Somme contre les Gentils.

Mais quel est le rédacteur de ce Supplément? Les savants éditeurs des œuvres du Docteur Angélique, après avoir écarté pour de justes raisons les noms de Pierre d'Auvergne et de Henri de Gorcum, ont montré, sans nommer d'autres auteurs, que les « pièces » de la Troisième Partie de la Somme et les « pièces » du Supplément provenaient du même copiste et correcteur. Le très révérend Père Mandonnet a proposé le nom de Raynald de Piperno, fidèle compagnon de S. Thomas : « La troisième partie de la Somme, dit-il, fut écrite, tout au moins continuée à Naples, tant que le saint put travailler. On conçoit que Raynald désirait mettre la dernière main à l'œuvre de son maître. Or deux manuscrits, l'un de Brescia, l'autre de l'Ambrosienne de Milan, qui contiennent la troisième partie et le supplément, nous offrent une curieuse note. L'auteur y renvoie, à différentes reprises, à l'autographe de la troisième partie de la Somme, pour en signaler de menues

particularités. Cela confirme étonnamment l'attribution du Supplément à Raynald de Piperno; car qui donc, sinon lui, pouvait avoir sous les yeux l'autographe de S. Thomas demeuré à Naples? » [1] *La traduction de cette partie du Supplément peut donc, à juste titre, prendre place dans la collection éditée par la Nouvelle Revue des Jeunes.*

Le traité de S. Thomas sur le Mariage se divise en trois parties dont la troisième seulement comporte des subdivisions.

I. Le Mariage comme institution naturelle (quest. 41).

II. Le Mariage comme sacrement (quest. 42).

III. Le Mariage dans ses éléments essentiels (quest. 43-68).

1. Les fiançailles (quest. 43).
2. La définition du Mariage (quest. 44).
3. Le consentement (quest. 45-48).

A. Le consentement en lui-même (quest. 45).
B. Le consentement sous serment ou suivi de relations charnelles (quest. 46).
C. Le consentement forcé et le consentement sous condition (quest. 47).
D. L'objet du consentement (quest. 48).

4. Les biens du mariage (quest. 49).
5. Les empêchements au mariage (quest. 50-62).

A. Les empêchements en général (quest. 50).
B. Les empêchements en particulier (quest. 51-62).

6. Les secondes noces (quest. 63).
7. Les aspects annexes au mariage (quest. 64-68).

[1] R. P. MANDONNET, *Ecrits authentiques de S. Thomas*, p. 153.

A. L'accomplissement du devoir conjugal (quest. 64).
B. La polygamie (quest. 65).
C. La bigamie (quest. 66).
D. Le renvoi de l'épouse (quest. 67).
E. Les enfants illégitimes (quest. 68).

Nous répartirons ce traité du Mariage en trois volumes : le premier contiendra l'étude du mariage comme institution naturelle (quest. 41) et comme sacrement (qu. 42). Nous y adjoindrons les premières questions du mariage considéré dans ses éléments essentiels : les fiançailles, la définition du mariage, le consentement sous ses différents points de vue, les biens du mariage (quest. 43-49).

Le second volume sera consacré aux empêchements qui s'opposent à la célébration même du mariage (quest. 50-60).

Après avoir achevé l'examen des empêchements du mariage, en étudiant ceux qui s'opposent à la vie conjugale, comme l'entrée dans une religion de vœux solennels (quest. 61) et la fornication (quest. 62), le troisième volume prendra comme thème les conséquences du mariage : propriétés, unité, indissolubilité et devoirs des époux (quest. 63-68).

Le Mariage qui est à l'origine de la famille, et donc de la société, ne laisse pas d'être l'objet d'une législation positive, laquelle varie forcément selon les circonstances de temps et de personnes. Il ne faut donc pas s'étonner que certaines affirmations soient en dépendance de l'époque historique où elles ont été rédigées. Au fur et à mesure de l'exposé du Docteur Angélique nous indiquerons les changements qu'il y a lieu d'apporter à la réglementation qui avait force de loi au moyen-âge.

Mais, on le remarquera, ce ne sont là que des changements de détail. Aussi la belle synthèse que

le grand théologien dominicain insérait dans ses Sentences vers 1257, et que l'un de ses disciples réorganisait après la mort du maître en 1274, conserve-t-elle toute son actualité.

Si les idées essentielles en restent toujours vraies, c'est qu'elles font partie de la définition du mariage. Ce sont, en effet, les mêmes principes soit de droit naturel, soit d'ordre théologique, qui dictent les conditions dans lesquelles doit se conclure toute union conjugale. Par suite il n'y a rien de surprenant à ce que la lecture de ce traité donne une impression de stabilité et de pérennité : le mariage, institution naturelle et sacrement, a des lois fondamentales qui régiront à jamais la société et les individus. Ce n'est qu'au détriment de l'ordre social et de l'ordre familial qu'on y porterait atteinte.

Sans aucune exagération, on peut dire que S. Thomas a tracé pour les générations futures la charte du mariage chrétien.

Le Saulchoir, 30 janvier 1930.

P. Louis Misserey.

LE MARIAGE

QUESTION 41.

LE MARIAGE, INSTITUTION NATURELLE.

Nous nous proposons ici d'étudier le mariage et nous traiterons : 1° de son institution naturelle; 2° de son institution sacramentelle; 3° de sa nature spéciale et particulière.

Au sujet du premier point nous nous poserons quatre questions : 1. Le mariage est-il de droit naturel? — 2. Est-il obligatoire? — 3. L'acte conjugal est-il licite? — 4. Peut-il être méritoire?

QUÆSTIO XLI.

DE MATRIMONIO INQUANTUM EST IN OFFICIUM NATURÆ.

Post hæc considerandum est de matrimonio. Et primo agendum est de eo inquantum est in officium naturæ; secundo, inquantum est sacramentum; tertio, inquantum absolute et secundum se consideratur.

Circa primum quæruntur quatuor : 1. Utrum sit de jure naturali. — 2. Utrum nunc sit in præcepto. — 3. Utrum ejus actus sit licitus. — 4. Utrum possit esse meritorius.

ARTICLE 1.

Le mariage est-il de droit naturel?

DIFFICULTÉS : 1. Ce que la nature enseigne aux animaux est de droit naturel. Or les animaux pratiquent l'union passagère des sexes et non pas l'union permanente du mariage. Ce dernier n'est donc pas de droit naturel.

2. Si, d'autre part, le mariage était de droit naturel, on l'aurait contracté à toutes les époques de l'histoire de l'humanité. Mais à certaines périodes de la civilisation, on ne connaissait pas le mariage. Comme le disait Cicéron, « les hommes de l'antiquité étaient des sauvages, personne ne connaissait ses propres enfants, on ignorait l'union stable du mariage ». Celui-ci n'est donc pas de droit naturel.

3. D'ailleurs, ce qui est de droit naturel ne varie pas. Or le mariage s'est modifié puisque

---

ARTICULUS 1.

Utrum matrimonium sit naturale.

[2ª 2æ, qu. 154, art. 2; 3 Cont. Gent., cap. 122; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1; 8 Ethic., lect. 12]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia « jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ». Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. PRÆTEREA, id quod est de jure naturali, invenitur in hominibus secundum quemlibet statum eorum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum : quia, sicut dicit Tullius, in 1 Rhetoric. [De Invent. Rhetor., lib. 1, cap. 2], « homines a principio sylvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos nec certas nuptias », in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. PRÆTEREA, naturalia sunt eadem apud omnes.

la législation matrimoniale diffère selon les peuples. Il n'est donc pas de droit naturel.

4. Les moyens dont la nature peut se passer pour aboutir à son but ne sont pas de droit naturel. Or, le but visé par la nature dans le mariage consiste dans la propagation de l'espèce au moyen de la procréation. Mais celle-ci peut très bien avoir lieu en dehors du mariage, comme il arrive dans la fornication. Le mariage n'est donc pas une institution de la nature.

CEPENDANT, il est dit au commencement du Digeste : « Du droit naturel tire son origine l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage ».

En outre Aristote déclare dans les Ethiques : « Si l'homme est naturellement social, il est encore plus naturellement fait pour le mariage ». Or, c'est la loi naturelle qui rend l'homme social, aussi fera-t-elle de lui un être enclin au mariage. Le mariage est donc de droit naturel.

Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes : cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. PRÆTEREA, illa sine quibus potest salvari naturæ intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quæ potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

SED CONTRA est quod in principio Digestorum dicitur : « Jus naturale est maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus ».

2. PRÆTEREA, Philosophus, 8 Ethic. [cap. 12], dicit quod « homo est magis naturaliter conjugale animal quam politicum ». Sed « homo est naturaliter animal politicum et gregale », ut ipse dicit. Ergo est naturaliter conjugale. Et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

CONCLUSION : Il y a deux sortes de réalités naturelles. Les premières sont les effets qui dérivent nécessairement des principes d'une nature, par exemple, s'élever dans l'air est naturel au feu. A cette catégorie n'appartient pas le mariage, pas plus d'ailleurs que tout ce qui requiert l'intervention du libre arbitre. Le second groupe de réalités naturelles se compose des inclinations de notre nature mais que réalise notre libre arbitre : sont naturels de cette façon les actes de vertu. Le mariage est aussi naturel de cette manière et pour une double raison : l'instinct de la nature incline d'abord l'homme vers la fin principale du mariage, l'enfant et son éducation complète, car la venue de l'enfant n'est pas le seul bien désiré de la nature : ce bien est aussi son éducation et son acheminement jusqu'à l'état d'homme parfait, c'est-à-dire, l'état d'homme vertueux. A cette fin, en effet, dit Aristote, nous recevons trois choses de nos parents : l'*existence*, la *nourriture*, l'*éducation*. La conclusion suit : un enfant ne peut recevoir l'éducation et l'ins-

---

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo, sicut ex principiis naturæ ex necessitate causatum : ut moveri sursum est naturale igni, etc. Et sic matrimonium non est naturale : nec aliquid eorum quæ mediante libero arbitrio complentur.

Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur : sicut actus virtutum dicuntur naturales. Et hoc modo matrimonium est naturale : quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo, quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis. Unde, secundum Philosophum [Ethic. lib. 8, cap. 12], tria a parentibus

truction familiale que s'il a des parents certains et connus, ce qui ne se produirait pas si aucun lien obligatoire ne liait, l'un à l'autre, l'homme et la femme. Or c'est en cela que consiste le mariage.

La nature pousse encore l'homme et la femme vers le mariage, parce qu'elle les invite à rechercher la fin secondaire du mariage, c'est-à-dire, les services mutuels que se rendent les époux dans la société domestique. De même que la nature et la raison invitent les hommes à se réunir, un seul ne pouvant pas s'assurer tout ce qui est nécessaire à sa vie, et c'est pour cela que l'homme est dit *naturellement social*, de même la nature invite l'homme à s'associer avec la femme par le mariage, car, dans les œuvres indispensables à l'existence, il y a des travaux qui ne peuvent être convenablement accomplis que par les hommes, et il y en a d'autres qui ne peuvent être entrepris que par les femmes. Telles sont les deux raisons alléguées par Aristote en faveur de notre thèse [1].

---

habemus : scilicet « esse, nutrimentum » et « disciplinam ». Filius autem a parente educari et instrui non posset nisi determinatos et certos parentes haberet. Quod non esset nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quæ matrimonium facit.

Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quæ ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo « naturaliter politicus »; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quædam opera sunt competentia viris, quædam mulieribus. Unde natura monet ut sit quædam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. — Et has duas causas ponit Philosophus in 8 Ethicorum [cap. 12].

SOLUTIONS : 1. La nature a mis dans l'homme des inclinations de deux sortes : les unes lui conviennent en raison de son caractère animal et ces instincts lui sont innés comme à tous les animaux. D'autres inclinations conviennent à l'homme seul, à cause de ce qui différencie sa nature : la nature humaine, en effet, déborde le cadre du genre animal, car elle est raisonnable ; ainsi en est-il dans le domaine des actes de prudence et de tempérance. Si, d'autre part, le caractère animal se retrouve dans tous les animaux, ce n'est pas de la même façon ; les attraits de l'animal ne seront donc pas partout identiques mais différents selon le caractère de chacun.

Vers le mariage envisagé sous son second aspect, l'homme se sentira naturellement attiré, à cause de ce qui le distingue de l'animal. Aussi Aristote, en donnant cette raison, place l'homme au-dessus de tous les animaux [2]. — Vers le mariage, considéré au contraire sous son premier aspect, l'homme sera attiré parce qu'il appartient au genre animal : ainsi, dit Aristote, la procréa-

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter. Uno modo, quia est conveniens naturæ generis : et hoc est commune omnibus animalibus. Alio modo, quod est conveniens naturæ differentiæ, qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis : sicut est prudentiæ actus vel temperantiæ. Et sicut natura generis, quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus, ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit.

Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiæ, quantum ad rationem secundam assignatam [In corp.]. Unde Philosophus [loc. cit. in fine corp.] hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. — Sed quantum ad rationem primam, inclinat ex parte generis. Unde dicit quod « filiorum

tion est commune à tous les animaux. Mais cet instinct ne revêt pas la même forme chez tous. Il y a, en effet, des animaux dont les petits, aussitôt nés, peuvent suffisamment trouver leur nourriture, ou bien, dont la mère seule peut pourvoir à l'entretien de la vie; chez eux point d'association stable entre le mâle et la femelle. Que si le secours des parents est nécessaire pendant un peu plus de temps, l'association dure encore pendant ce temps, comme cela se produit pour certains oiseaux. Mais l'homme, lui, a besoin de ses parents pendant une longue période de sa vie. Aussi l'union matrimoniale ne peut-elle consister que dans une association très intime entre tel homme et telle femme bien déterminés. C'est aussi de ce côté que les porte l'attrait dont la cause est la nature animale [3].

2. Le mot de Cicéron peut se vérifier pour les origines particulières et immédiates d'une race donnée et qui la différencient d'une autre race : car ce vers quoi nous incline la nature, ne se réalise pas toujours et partout. Mais cet état de

---

procreatio communis est omnibus animalibus ». Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus. Quia quædam animalia sunt quorum filii, statim nati, possunt sufficienter sibi victum quærere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit : et in his non est aliqua maris ad feminam determinatio. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud : sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat.

Ad secundum dicendum quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem (si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta) : quia non in omnibus pro-

choses ne s'applique pas à l'origine primitive de tout le genre humain. La Sainte Ecriture nous atteste, en effet, qu'il y a eu de vrais mariages au début de l'humanité [4].

3. Selon le mot du Philosophe, la nature humaine n'est pas immuable, à la différence de la nature divine; aussi selon les divers états et conditions des hommes, le droit naturel peut-il varier. Par contre les choses divines et le droit divin ne varient pas [5].

4. La nature ne recherche pas seulement la naissance des enfants, mais aussi leur éducation parfaite : ceci exige l'association permanente du mariage [6].

ARTICLE 2.

Le mariage est-il obligatoire?

DIFFICULTÉS : 1. Comme autrefois, le mariage est encore obligatoire, car une loi dure jusqu'à sa

---

ducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinat. Non autem est verum universaliter : quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

AD TERTIUM dicendum quod, secundum Philosophum, in 7 Ethic. [cap. 14], natura humana non est immobilis, sicut divina. Et ideo diversificantur ea quæ sunt de jure naturali secundum diversos status et conditiones hominum : quamvis ea quæ sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

AD QUARTUM dicendum quod natura non tantum intendit esse in prole, sed esse perfectum. Ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis [In corp.] patet.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium adhuc maneat sub præcepto.

[3 Cont. Gent., cap. 136]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub præcepto. Quia præceptum

révocation. Or, Dieu, en instituant le mariage, l'a déclaré obligatoire et ne paraît pas avoir abrogé sa loi : au contraire, semble-t-il, le Christ l'a confirmée en disant : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer ».

2. Les préceptes de droit naturel obligent en tout temps. Le mariage, étant de droit naturel, reste donc obligatoire.

3. Le bien de l'espèce humaine est supérieur au bien de l'individu, car, comme le dit Aristote, « le bien du peuple est plus divin que le bien d'un seul homme ». Mais le précepte qui impose à l'homme de veiller à la conservation de sa vie et donc de se nourrir dure encore; à plus forte raison, le précepte qui lui fait un devoir de propager l'espèce humaine par le mariage.

4. Une obligation subsiste autant que demeure le motif qui la justifie. Mais l'obligation de contracter mariage, telle qu'elle astreignait les an-

---

obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub præcepto, ut in littera [dist. 26] dicitur : nec unquam hoc præceptum legitur revocatum; immo confirmatum, Matth. 19 [v. 6] : « Quod Deus conjunxit homo non separet ». Ergo adhuc est matrimonium sub præcepto.

2. Præterea, præcepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est [art. præced.]. Ergo, etc.

3. Præterea, bonum speciei est melius quam bonum individui : quia « bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis », ut dicitur 1 Ethic. [cap. 2]. Sed præceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivæ, adhuc obligat. Ergo multo magis præceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Præterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore.

ciens, avait pour raison d'être le besoin d'éviter un arrêt dans la propagation de la race humaine. Or, ceci pourrait encore se produire, si chacun était libre de se marier. Le mariage est donc obligatoire.

CEPENDANT, saint Paul écrit : « Celui qui ne marie pas sa fille fait mieux » que celui qui la marie. Contracter mariage n'est donc pas obligatoire.

En outre, la transgression d'un précepte ne mérite aucune récompense. Mais ne récompense-t-on pas les vierges par une auréole spéciale? Il n'y a donc pas de précepte qui contraigne l'homme au mariage.

CONCLUSION : La nature nous porte vers deux sortes de biens : les uns sont nécessaires à la perfection de l'individu; chacun est alors obligé de les rechercher, puisque les perfections naturelles doivent être communes à tous les hommes. Les seconds sont nécessaires à la société : ces biens

---

ne multiplicatio humani generis cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur si quilibet libere potest a matrimonio abstinere, videtur quod matrimonium sit in præcepto.

SED CONTRA est quod dicitur 1 Cor. 7 [v. 38] : « Qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit », scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub præcepto.

2. PRÆTEREA, nulli debetur præmium pro transgressione præcepti. Sed virginibus debetur speciale præmium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub præcepto.

RESPONDEO dicendum quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo, sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius. Et talis inclinatio quemlibet obligat : quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. — Alio modo inclinat ad aliquid

sont nombreux et se contrarient les uns les autres; chacun n'est donc pas tenu de les poursuivre tous en même temps; sinon, chaque homme devrait s'adonner à la fois à l'agriculture, à la construction et aux autres métiers indispensables à la société humaine : pour obéir à la nature, il suffit que chacun remplisse l'un des emplois nécessaires à tout le groupe.

Or il est nécessaire au bien commun de toute la société humaine que certains hommes se consacrent à la contemplation, et celle-ci, par ailleurs, n'a pas de plus grand obstacle que le mariage. L'inclination naturelle qui pousse au mariage n'a donc pas force de loi, même au dire des philosophes. Aussi Théophraste disait qu'il ne convient pas au sage de prendre femme [7].

SOLUTIONS : 1. L'ancien précepte de se marier n'a pas été révoqué, mais il n'oblige plus tous les hommes pour la raison donnée : il ne les obligeait tous qu'à l'époque où, en raison de leur petit

---

quod est necessarium multitudini. Et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali obligatione non obligatur quilibet homo per modum præcepti, alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et ad ædificatoriam et ad hujusmodi officia, quæ sunt necessaria communitati humanæ : sed inclinationi naturæ satisfit cum per diversos diversa complentur de prædictis.

Cum ergo ad perfectionem humanæ multitudinis sit necessarium aliquos contemplativæ vitæ inservire, quæ maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturæ ad matrimonium non obligat per modum præcepti, etiam secundum philosophos. Unde Theophrastus probat quod sapienti non expedit nubere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod præceptum illud non est revocatum. Nec tamen obligat unumquemque, ratione jam [In corp.] dicta : nisi illo tempore quo

nombre, les hommes avaient le devoir de propager l'espèce humaine par la génération.

2 et 3. Les solutions à la deuxième et à la troisième objection se trouvent contenues dans ce qui précède.

4. La nature humaine, prise en général, comporte, on vient de le dire, toutes les inclinations aux diverses fonctions sociales; mais, dès qu'elle s'individualise chez tel ou tel homme, elle incline de préférence celui-ci à telle fonction, celui-là à telle autre, selon les différents individus. De cette variété de tempéraments jointe à l'action de la providence qui dirige toutes choses, il s'ensuit que certains préfèrent tel métier à tel autre, par exemple, le métier d'agriculteur. Pour la même raison, les uns choisiront le mariage, les autres la vie contemplative : il n'en résulte donc aucune menace pour la société.

---

paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet responsio ex dictis [Ibid.].

Ad quartum dicendum quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut dictum est [Ibid.] : sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, alium ad aliud. Et ex hac diversitate, simul cum divina providentia, quæ omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium, ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICLE 3.

L'acte conjugal est-il licite?

DIFFICULTÉS : 1. L'acte conjugal semble bien être toujours un péché. Saint Paul dit en effet : « Que ceux qui sont mariés, soient comme ne l'étant pas ». Or, ceux qui ne sont pas mariés, n'accomplissent pas l'acte conjugal. Ceux qui se marient pèchent donc en l'accomplissant.

2. Isaïe, s'adressant aux Juifs, leur dit : « Vos iniquités ont mis une séparation entre Dieu et vous ». Mais l'acte conjugal sépare aussi l'homme de Dieu, car, dans l'Exode, on raconte que Moïse, pour préparer le peuple à la descente de Yahweh, lui enjoignit de ne s'approcher d'aucune femme. Saint Jérôme dit aussi que l'Esprit-Saint ne touchait pas le cœur des prophètes quand ces

---

ARTICULUS III.

Utrum actus matrimonialis semper sit peccatum.

[Infra, qu. 49, art. 4, 5; 1^{a} $2^{æ}$, qu. 34, art. 1, ad 1; 2^{a} $2^{æ}$, qu. 153, art. 2; 2 Sent., dist. 31, qu. 1, art. 1, ad 3; 3 Cont. Gent., cap. 126; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1; 1 ad Thess., cap. 4, lect. 1; Ad Heb., cap. 13, lect. 1]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum : 1 Cor. 7 [v. 29] : « Qui nubunt, sint tanquam non nubentes ». Sed non nubentes non habent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. PRÆTEREA, Isaiæ 59 [v. 2] : « Iniquitates nostræ diviserunt inter nos et Deum nostrum ». Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo : unde Exodi 19 [v. 15] præcipitur populo qui debebat Deum videre, quod « non accederent ad uxores suas »; et Hieronymus dicit [Origen. Homil. 6 in Num.] quod « in actu

derniers accomplissaient les devoirs du mariage. L'acte conjugal est donc un péché.

3. Un acte qui, de lui-même, est indécent, ne peut jamais devenir un acte bon. Or à l'acte conjugal se joint toujours le mouvement de la passion charnelle qui est un acte indécent. Il est donc toujours défendu de l'accomplir.

4. On ne cherche des excuses qu'au péché. Mais l'acte matrimonial a besoin d'être excusé par les biens du mariage, comme l'enseigne le Maître des Sentences. C'est donc un péché.

5. Le même verdict doit s'appliquer aux choses semblables. Or le commerce charnel du mariage ne ressemble-t-il pas à celui de l'adultère, puisque le résultat est le même, c'est-à-dire, la propagation de l'espèce humaine? L'adultère étant un péché, l'acte conjugal le sera aussi.

6. L'excès de la passion est un manque de vertu. Mais l'acte du mariage entraîne une telle sensation de plaisir que la raison, principale qua-

---

matrimoniali Spiritus Sanctus prophetarum corda non tangit ». Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil « excusatur » nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit [4 Sent., dist. 26]. Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie idem est judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii : quia ad idem terminantur, scilicet speciem humanam. Ergo, cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis : adeo quod absorbet rationem,

lité de l'homme, s'en trouve abolie : Aristote dit, en effet, qu'il est impossible à l'homme de comprendre quelque chose dans une telle situation. L'acte matrimonial est donc toujours un péché.

CEPENDANT, saint Paul déclare : « Si une jeune fille se marie, elle ne péche pas » et encore : « Je veux que les jeunes veuves se marient et aient des enfants ». Or, on ne peut pas avoir d'enfants sans accomplir l'union charnelle. L'acte conjugal n'est donc pas un péché : sinon, l'Apôtre ne l'aurait pas prescrit.

En outre aucun précepte n'oblige au péché. Or, l'acte du mariage est l'objet d'un précepte, car « l'homme doit rendre à son épouse le devoir conjugal », disait saint Paul. Il n'y a donc là aucun péché.

CONCLUSION : Si nous supposons que la nature corporelle a été créée bonne par Dieu, les moyens qui sont destinés à la conserver et auxquels incline d'ailleurs son être même, ne sauraient être

---

quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit, in 7 Ethic. [cap. 11], quod « impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere ». Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

SED CONTRA, 1 Cor. 7 [v. 28, 36] dicitur : « Virgo, si nubat, non peccat »; et 1 Tim. 5 [v. 14] « Volo juvenculas nubere, procreare filios ». Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum : alias Apostolus non voluisset illud.

2. PRÆTEREA, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimonialis est in præcepto : 1 Cor. 7 [v. 3], « Uxori vir debitum reddat ». Ergo non est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, supposito quod natura corporalis sit a Deo bona instituta, impossibile est dicere quod ea quæ pertinent ad conservationem

universellement mauvais. Or, l'attrait qui porte à la procréation des enfants est une inclination naturelle et cette procréation est nécessaire à la conservation de l'espèce. On ne peut donc pas dire que l'acte de génération de l'enfant est mauvais de toute façon, à tel point qu'il ne puisse être accompli dans une juste mesure et devenir ainsi vertueux; à moins d'admettre l'opinion insensée de ceux qui prétendaient que les choses corruptibles ont été créées par un dieu mauvais : de là, peut-être, est venue cette théorie que le texte des Sentences rapporte, et c'est la plus pernicieuse des hérésies [8].

SOLUTIONS : 1. L'Apôtre, dans le texte cité, n'a pas interdit l'usage du mariage, pas plus qu'il n'a défendu l'usage de la propriété, quand il a dit : « Que ceux qui usent de ce monde, soient comme n'en usant pas ». Dans ces deux cas, il en règle la jouissance et c'est ce que montre sa manière de parler. Il ne dit pas en effet : « Qu'ils n'en usent pas ou qu'ils n'en aient pas » mais

---

naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinat, sint universaliter mala. Et ideo, cum inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quod actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit : — nisi ponatur, secundum quorumdam insaniam, quod res corruptibiles creatæ sunt a malo deo. Ex quo forte ista opinio derivatur quæ in littera tangitur. Et ideo est pessima hæresis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem cum dixit, « Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes » : sed in utroque fruitionem prohibuit. Quod patet ex ipso modo loquendi. Non enim dixit, « sint non utentes », vel « non habentes » : sed, « quasi non utentes » vel « non habentes ».

ceci : « Qu'ils soient comme n'en usant pas ou comme n'en ayant pas ».

2. Nous nous unissons à Dieu de deux manières : par l'état de grâce et par l'acte de contemplation et d'amour. Ce qui brise la première union est toujours un péché; mais ce qui fait obstacle à l'union contemplative et affective n'est pas de soi un péché, car il y a des occupations bonnes qui, ayant pour objet les choses de ce monde, distraient l'âme et la rendent incapable de s'unir au même instant à Dieu; et c'est ce qui se produit dans l'union charnelle dont le plaisir intense empêche l'âme de s'élever vers Dieu. Pour cette raison, ceux dont l'office consistait à s'adonner à la contemplation des choses divines ou à remplir des fonctions sacrées devaient s'abstenir de rapports avec leurs épouses. Pour cela encore, l'Esprit Saint n'agissait pas sur l'intelligence des prophètes pour leur révéler les secrets divins, quand les prophètes usaient du mariage.

3. Le mouvement de la chair qui accompagne

Ad secundum dicendum quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiæ, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum. Non autem quod separat secundam : quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus. Et hoc præcipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari aut sacra tractare, indicitur pro tempore isto abstinentia ab uxoribus. Et secundum hoc etiam dicitur quod Spiritus Sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum, non tangebat mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum quod turpitudo illa concupiscentiæ quæ actum matrimonialem semper comita-

toujours l'acte du mariage engendre une honte non pas coupable, mais pénale : cette peine provient du péché originel, car, à la suite de ce dernier, les puissances inférieures et les membres du corps n'obéissent plus à la raison. Il ne s'ensuit donc pas que l'acte du mariage soit un péché.

4. On n'excuse, à proprement parler, que ce qui semble être un mal sans l'être vraiment, ou, n'en est pas si grand qu'il le paraît; car il y a des circonstances qui enlèvent toute culpabilité et d'autres qui l'atténuent seulement. Or l'acte du mariage, en raison de la passion déréglée qui s'y attache, a toutes les apparences d'un acte désordonné : voilà pourquoi les biens du mariage lui enlèvent toute culpabilité; de cette façon, il n'est plus un péché.

5. En vérité, l'acte du mariage et de l'adultère est bien le même matériellement, mais combien différent au point de vue moral, en raison d'une circonstance notable : dans un cas on accomplit

---

tur, non est turpitudo culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens : ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod illud proprie « excusari » dicitur quod aliquam similitudinem mali habet et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet. Quorum quædam excusantur a toto, quædam a tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum quod, quamvis sint idem specie naturæ, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam. Sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem mo-

cet acte avec son épouse, dans le second avec une autre femme. N'en est-il pas de même dans l'homicide? Tuer un homme par violence ou le tuer justement sont des actes différents au point de vue moral, bien que ce soient les mêmes au point de vue matériel. Ainsi l'un est-il permis et l'autre défendu.

6. L'excès de la passion opposé à la vertu, non seulement supprime l'exercice de la raison, mais détruit tout ordre rationnel : ce que ne fait pas le plaisir intense de l'acte matrimonial; il est vrai qu'alors l'homme ne peut exercer sa raison, mais son action est conforme à l'ordre rationnel.

ARTICLE 4.

L'acte conjugal est-il méritoire?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que non. Saint Jean Chrysostome dit, en effet : « Bien que le mariage n'attire point de châtiments sur ceux qui en usent, il ne leur procure cependant aucune récom-

---

ris, quamvis sit una species naturæ : et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

AD SEXTUM dicendum quod superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem. Quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali : quia, etsi tunc non ordinetur homo, tamen a ratione est præordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonialis sit meritorius.

[De Malo, qu. 4, art. 1, ad 17; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit, super Matth. [Op. Imperf. in Matth., homil. 1, versus fin.] : « Matrimonium, etsi utentibus se pœnam

pense ». Mais la récompense est due au mérite. L'acte conjugal n'est donc pas méritoire.

2. On ne mérite point de louanges quand on renonce à une chose méritoire. Or, on loue ceux qui conservent la virginité et renoncent au mariage. L'acte conjugal n'est donc pas méritoire.

3. Celui qui use d'une indulgence, utilise un bienfait reçu et n'a aucun mérite. Or, celui qui use du mariage agit de cette façon. Il n'a donc aucun mérite.

4. Le mérite consiste dans l'effort comme la vertu. Or, aucun effort n'est requis pour accomplir l'acte du mariage, car, au contraire, on n'y ressent que le plaisir. Ce n'est donc pas méritoire.

5. Ce que l'on ne peut pas faire sans commettre un péché véniel ne sera jamais méritoire, car on ne peut à la fois mériter une récompense et une punition. Or, l'acte conjugal n'est-il pas toujours un péché véniel, puisque le premier mouvement

---

non inferat, mercedem tamen non præstat ». Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit : sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, non est meritorium : quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale : quia etiam primus

vers une délectation de ce genre est péché véniel ?

CEPENDANT, accomplir un acte obligatoire est méritoire si on le fait par charité. Or l'acte du mariage est obligatoire puisque saint Paul déclare : « L'homme doit rendre à son épouse ce qu'il lui doit ». En outre, tout acte de vertu est méritoire. Or l'acte conjugal est un acte de la vertu de justice, et on l'appelle, en effet, le paiement d'un dû. Il est donc méritoire.

CONCLUSION : Aucun des actes qui procèdent de la volonté délibérée n'est indifférent, comme on l'a dit ailleurs. L'acte du mariage sera donc toujours ou peccamineux ou méritoire en celui qui possède la grâce. Par suite, accomplir l'acte conjugal sous l'inspiration de la vertu de justice, pour payer son dû, ou de la vertu de religion, pour mettre au monde des êtres destinés à rendre un culte à Dieu, sera une chose méritoire. Mais

---

motus in hujusmodi delectatione est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

SED CONTRA, omnis actus in quo impletur præceptum, est meritorius si ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi : quia dicitur 1 Cor. 7 [v. 3] : « Uxori vir debitum reddat ». Ergo, etc.

2. PRÆTEREA, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ : quia dicitur « redditio debiti ». Ergo meritorius est.

RESPONDEO dicendum quod, cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in 2 libro [2 Sent., dist. 40, art. 5] dictum est; actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius, in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiæ, ut debitum reddat; vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur; est meritorius. Si autem moveat libido sistens infra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet,

ce serait un péché véniel que d'accomplir cet acte pour le plaisir, tout en demeurant dans les limites du mariage et en ne désirant d'autre femme que son épouse. Par contre, transgresser les limites permises et être prêt par exemple à accomplir le même acte avec toute autre femme, c'est commettre un péché mortel. Tout mouvement de la nature réglé par la raison est un acte de vertu. S'il est désordonné, c'est un acte de concupiscence [9].

SOLUTIONS : 1. Le mérite qui donne droit à la récompense essentielle du ciel a pour source la charité, mais le mérite qui donne droit à une récompense surérogatoire est fondé sur la difficulté de l'action à accomplir. Le mariage n'est pas méritoire de cette dernière façon, mais il l'est de la première [10].

2. L'homme peut mériter en accomplissant une bonne action de moindre valeur, aussi bien qu'en recherchant un bien supérieur : ainsi l'homme qui se détache des biens inférieurs pour en poursuivre de plus grands mérite d'être loué,

---

est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod radix merendi quantum ad præmium substantiale est ipsa caritas. Sed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti existit in difficultate actus. Et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

AD SECUNDUM dicendum quod homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde, quando aliquis minora bona dimittit ut majora faciat, laudandus est, a minus meritorio actu discedens.

car il abandonne une œuvre moins méritoire pour une autre qui l'est davantage.

3. Une *permission* peut avoir pour objet un moindre mal : ainsi l'acte du mariage. Si on l'accomplit pour le plaisir, en restant dans les limites du mariage, c'est un péché véniel. Si on l'accomplit par vertu, c'est un acte méritoire; en ce dernier cas, il ne s'agit pas à proprement parler d'indulgence, à moins que l'on entende par là la permission d'accomplir une action bonne mais de moindre valeur : c'est bien plutôt une *concession*. Il n'y a aucun inconvénient à ce que celui qui use de cette permission ait droit à une récompense, puisque le bon usage des bienfaits de la Providence est une action méritoire.

4. Le mérite qui donne droit à une récompense supplémentaire correspond à la difficulté de l'acte, mais le mérite qui donne droit à la récompense essentielle consiste dans la difficulté à maintenir dans l'ordre le moyen qui conduit à cette fin : ainsi en est-il pour le mérite de l'acte conjugal [II].

Ad tertium dicendum quod « indulgentia » quandoque est de minoribus malis. Et sic indulgetur actus matrimonii prout ad ipsum movet libido infra terminos matrimonii consistens : sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, ut est meritorius, non habet indulgentiam, nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quod « concessio ». Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur : quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis : sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii. Et hoc est etiam in actu matrimoniali.

5. Le premier mouvement de la passion que l'on appelle péché véniel est celui qui se porte vers un plaisir désordonné, ce qui n'est pas le cas pour l'acte matrimonial.

Ad quintum dicendum quod primus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod inordinatum delectabile. Quod non est in actu matrimoniali. Et ideo ratio non sequitur.

QUESTION 42.

LE SACREMENT DE MARIAGE.

Considérons maintenant le mariage sous son aspect sacramentel. A ce sujet, nous nous poserons quatre questions : 1. Le mariage est-il un sacrement? — 2. Devait-il être institué avant le péché? — 3. Confère-t-il la grâce? — 4. L'acte sexuel fait-il partie intégrante du mariage?

ARTICLE 1.

Le mariage est-il un sacrement?

DIFFICULTÉS : 1. Le mariage ne semble pas être un sacrement, car tout sacrement de la loi nouvelle exige la présence d'une forme essen-

---

QUÆSTIO XLII.

DE MATRIMONIO INQUANTUM EST SACRAMENTUM.

Deinde considerandum est de matrimonio inquantum est sacramentum.

Circa quod quæruntur quatuor : 1. Utrum sit sacramentum. — 2. Utrum debuerit institui ante peccatum. — 3. Utrum conferat gratiam. — 4. Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium sit sacramentum.

[Infra qu. 49, art. 2, ad 7; 4 Sent., dist. 1, qu. 1, art. 3, ad 5; 4 Cont. Gent., cap. 78]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novæ legis habet aliquam formam, quæ est de essentia

tielle. Or la bénédiction liturgique donnée par le prêtre n'est pas essentielle au mariage. Ce dernier n'est donc pas un sacrement.

2. D'autre part, selon Hugues de S. Victor, un sacrement exige une *réalité matérielle*. Mais le mariage n'a pour matière rien de semblable. Ce n'est donc pas un sacrement.

3. Les sacrements tirent leur efficacité de la Passion du Christ. Mais, dans le mariage, l'homme ne se conforme nullement à la Passion douloureuse du Christ, car il y trouve du plaisir. Le mariage n'est donc pas un sacrement.

4. Tout sacrement de la loi nouvelle *produit ce qu'il signifie*. Or, le mariage ne produit pas l'union du Christ et de son Eglise et pourtant il en est le signe. Il n'est donc pas un sacrement.

5. Les autres sacrements contiennent un élément auquel on a donné le nom de *réalité et signe à la fois*. Or, on ne trouve rien d'équivalent dans le mariage, puisqu'il n'imprime aucun carac-

---

sacramenti. Sed benedictio quæ fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Præterea, sacramentum, secundum Hugonem, est « materiale elementum » [De Sacrament., lib. 1, p. 9, cap. 2]. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Præterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quæ fuit pœnalis : cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Præterea, omne sacramentum novæ legis « efficit quod figurat ». Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiæ, quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Præterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est « res et sacramentum ». Sed hoc non potest inveniri

tère : sinon il ne serait pas réitéré. Il n'est donc pas un sacrement.

CEPENDANT, S. Paul déclare : « Ce sacrement est grand ». Le mariage est donc un sacrement.

D'autre part, tout sacrement est le signe d'une chose sacrée. Mais le mariage est un signe de ce genre. Il est donc un sacrement.

CONCLUSION : Les sacrements sont des remèdes destinés à sanctifier l'homme et à le guérir du péché, et ces remèdes sont symbolisés par des signes sensibles. Or, le mariage remplit ces conditions. On doit donc le ranger parmi les sacrements [12].

SOLUTIONS : 1. La forme du mariage consiste dans les paroles prononcées par les époux pour exprimer leur consentement et non pas dans la bénédiction du prêtre : celle-ci est un sacramental [13].

2. Le sacrement de mariage exige la coopération de celui qui le reçoit, comme le sacrement

---

in matrimonio : cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. 5 [v. 32] : « Sacramentum hoc magnum est ». Ergo, etc.

2. PRÆTEREA, sacramentum est « sacræ rei signum ». Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo, etc.

RESPONDEO dicendum quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde, cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti : non autem benedictio sacerdotis, quæ est quoddam sacramentale.

AD SECUNDUM dicendum quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut pœnitentia. Et ideo, sicut pœnitentia non

de pénitence. D'ailleurs la pénitence n'a pour matière que les actes extérieurs du pénitent, car ces actes tiennent lieu de réalité matérielle. De même en est-il pour la matière du mariage [14].

3. Dans le mariage, en effet, l'homme ne se conforme pas à la Passion du Christ en souffrant comme lui, mais il s'y conforme par l'amour, car c'est par amour que le Christ a souffert pour s'unir à l'Eglise, son épouse.

4. L'union du Christ et de l'Eglise n'est pas la réalité contenue dont le sacrement serait la cause, mais la réalité que le sacrement signifie sans la contenir et la produire : aucun des sacrements, d'ailleurs, n'a cette union pour effet. Il y a cependant une autre chose que contient, signifie et produit ce sacrement, comme on va le dire. Le Maître des Sentences parlait de la seule réalité qui n'est pas l'effet du sacrement, parce qu'il pensait, comme d'autres, que le mariage n'était pas cause d'une réalité que celui-ci puisse contenir [15].

5. Le sacrement de mariage renferme, lui aussi,

---

habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum quod, quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad pœnam, conformat tamen ei quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata non contenta : et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicetur. — Magister autem ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria. Quia « sacramenta tantum » sunt

ces trois éléments. Les *signes sensibles seulement*, ce sont les actes extérieurs ; ce qui devient *réalité et signe à la fois*, est le lien contracté par l'homme et la femme du fait de ces actes extérieurs. Puis la *dernière réalité contenue* et produite est l'effet de ce sacrement. Enfin, *la réalité non contenue* ou non produite est celle que désigne le Maître des Sentences.

ARTICLE 2.

N'aurait-on pas dû instituer ce sacrement avant le péché?

DIFFICULTÉS : 1. L'institution du mariage ne devait pas précéder le péché. Pourquoi instituer ce qui est de droit naturel? Or le mariage est de droit naturel. Son institution n'avait donc pas de raison d'être.

2. Les sacrements sont comme des remèdes destinés à la guérison du péché. Mais on ne donne des remèdes qu'aux malades. L'institution du mariage devait donc suivre le péché.

---

actus exterius apparentes ; sed « res et sacramentum » est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus ; sed « res ultima contenta » est effectus hujus sacramenti ; « non contenta » autem res quam Magister determinat [dist. 26].

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium debuerit institui ante peccatum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non debuit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis [qu. 41, art. 1] patet. Ergo non debuit institui.

2. PRÆTEREA, sacramenta sunt quædam medicinæ contra morbum peccati. Sed medicina non præparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Une même institution n'a besoin d'être établie qu'une seule fois. Mais le mariage a été institué après le péché, comme le rapporte le texte du Maître. Il ne le fut donc pas avant le péché.

4. C'est Dieu qui a institué les sacrements. Or, les paroles qui concernent le mariage et qui furent prononcées avant le péché, ne furent pas dites par Dieu, mais par Adam. Quant aux mots proférés par Dieu lui-même : « Croissez et multipliez-vous », ils furent aussi adressés aux animaux pour lesquels, en vérité, il n'y a pas de mariage.

5. Le mariage est un des sacrements de la loi nouvelle. Or, ces sacrements furent institués par le Christ. Le mariage ne fut donc pas institué avant le péché.

CEPENDANT, on lit ceci dans S. Matthieu : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit homme et femme? »

---

3. PRÆTEREA, ad idem sufficit una institutio. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera [dist. 26] dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. PRÆTEREA, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quæ ad matrimonium pertinent determinate, non sunt dicta a Deo, sed ab Adam : illa autem verba quæ Deus dixit, « Crescite et multiplicamini », dicta sunt etiam brutis [Gen., cap. 2, v. 28], in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. PRÆTEREA, matrimonium est sacramentum novæ legis. Sed sacramenta novæ legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. 19 [v. 4] : « Non legistis quod ab initio qui fecit homines, masculum et feminam fecit eos? »

En outre, le mariage est ordonné à la procréation des enfants. Mais, avant le péché, n'était-il pas nécessaire que l'homme ait des enfants? Le mariage devait donc être institué avant le péché.

CONCLUSION : Si l'instinct naturel pousse l'homme à se marier, c'est en vue d'un bien. Mais ce bien a varié selon les diverses situations de l'homme. Par suite, aux différentes modalités de ce bien, ont pourvu les nombreuses institutions qui eurent lieu dans l'histoire. Ainsi le mariage, sous sa forme de moyen destiné à la procréation des enfants, fut institué avant le péché, car cette procréation était nécessaire, alors même que le péché n'existait pas. Sous sa forme de remède contre la blessure du péché, le mariage a été institué après la faute, à l'époque où la loi naturelle existait seule. La loi de Moïse ensuite a établi les conditions que doivent remplir les sujets du mariage.

---

2. PRÆTEREA, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum erat necessaria homini procreatio prolis. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

RESPONDEO dicendum quod natura inclinat ad matrimonium intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status. Et ideo oportet quod illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quæ erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum. Secundum autem quod remedium præbet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturæ. Secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi. Sed secundum quod repræsentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiæ, institutionem habuit

Enfin, sous sa forme de symbole représentatif de l'union du Christ et de son Eglise, le mariage a été institué au temps de la loi nouvelle et devint ainsi un sacrement de la nouvelle alliance. Quant aux autres utilités du mariage, telles que l'amitié et les services mutuels entre époux, tout cela relève de l'institution des lois civiles.

Mais puisque le sacrement est, de sa nature, un signe et un remède, le mariage est un sacrement en raison des institutions intermédiaires dont il a été l'objet. Du fait de sa première institution il était seulement établi comme une fonction naturelle, en vertu de la dernière il joue le rôle d'office social [16].

SOLUTIONS : 1. Ce qui est de droit naturel a besoin d'être promulgué quant aux détails de son application. Celle-ci peut varier selon les diverses situations humaines : ainsi le droit naturel exige que les malfaiteurs soient punis, mais l'application de telle peine à telle faute relève du droit positif.

---

in nova lege : et secundum hoc est sacramentum novæ legis. Quantum autem ad alias utilitates quæ ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili.

Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium, ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti ; sed quantum ad primam institutionem, competit ei quod sit in officium naturæ ; quantum vero ad ultimam, quod sit in officium civilitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quæ diversimode competit secundum diversos status : sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur, sed quod talis pœna

2. Le mariage n'a pas seulement été institué comme un remède au péché, mais surtout comme une fonction de la nature. Il a donc été institué avant le péché, mais il ne servait pas de préservatif contre ce dernier.

3. Puisqu'il est nécessaire de réglementer le mariage de diverses manières, aucun inconvénient ne s'oppose à ce qu'il ait été l'objet de diverses institutions : chacune de celles-ci a pour objet un aspect différent du mariage.

4. Dieu institua le mariage avant le péché en formant le corps de la femme avec une côte d'Adam : il destinait ainsi la femme à servir d'aide au premier homme. Il dit aussi à tous deux : « Croissez et multipliez-vous ». En vérité, il adressa cette même parole aux animaux mais ces derniers n'étaient point faits pour obéir à ce commandement de la même façon que les hommes. C'est aussi sous l'inspiration divine qu'Adam prononça les mots cités : il comprenait que le mariage venait de Dieu.

---

tali culpæ apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum quod matrimonium non est tantum in remedium contra peccatum, sed principaliter est in officium naturæ. Et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est in remedium.

Ad tertium dicendum quod, secundum diversa quæ oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod habuerit diversas institutiones. Et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

Ad quartum dicendum quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adjutorium de costa formavit, et dixit eis, « Crescite et multiplicamini » [Gen., cap. 2, v. 28]. Quod quamvis aliis animalibus dixerit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam

5. Sous sa forme de sacrement de la loi nouvelle, en effet, le mariage ne fut pas institué avant le Christ.

ARTICLE 3.

Le mariage confère-t-il la grâce ?

DIFFICULTÉS : 1. Le mariage ne confère pas la grâce, car, selon Hugues de S.-Victor, les sacrements produisent une grâce invisible parce qu'ils sanctifient. Or, le mariage n'a pas pour but essentiel de produire une sanctification. Il ne confère donc pas de grâce.

2. Tout sacrement, cause de la grâce, ne la donne qu'en raison de sa matière et de sa forme. Or, les actes qui sont la matière de ce sacrement ne sont pas la cause de la grâce : dire le contraire serait tomber dans l'hérésie de Pélage qui prétendait voir dans nos actions des causes de la

---

vero verba illa protulit a Deo inspiratus ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

AD QUINTUM dicendum quod, quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novæ legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex dictis [in corp.] patet.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium conferat gratiam.

[2ª 2æ, qu. 100, art. 2, ad 6 ; 4 Sent., dist. 2, qu. 1, art. 1, quª 2 ; 4 Cont. Gent., cap. 78]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem [De Sacrament., lib. 1, p. 9, cap. 2], « sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt ». Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quæ sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. PRÆTEREA, omne sacramentum conferens gratiam confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus, qui

grâce. D'autre part, les paroles expressives du consentement ne sont pas encore cause de la grâce, car elles n'opèrent aucune sanctification. Le mariage ne confère donc aucune grâce.

3. La grâce destinée à guérir la maladie du péché est nécessaire à tous ceux qui en souffrent. Or tous les hommes subissent cette infirmité de la concupiscence. Si donc le mariage donne la grâce qui guérit cette plaie de la concupiscence, tous les hommes devraient se marier, et insensé serait alors celui qui s'en abstiendrait.

4. On ne soigne pas une maladie avec un remède qui l'aggrave. Mais le mariage augmente la passion de la concupiscence : comme le dit en effet Aristote, la concupiscence est insatiable et devient plus exigeante quand on lui obéit. Le mariage ne confère donc aucune grâce pour réprimer la concupiscence.

---

sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiæ : quia hoc esset Pelagiana hæresis, scilicet quod actus nostri sint causa gratiæ. Verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiæ : nam ex eis non fit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Præterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiæ vulnus. Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiscentiæ, debent omnes homines matrimonium contrahere. Et sic esset valde stultum a matrimonio abstinere.

4. Præterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eo a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem : quia, sicut dicit Philosophus, in 3 Ethic. [cap. 12], « insatiabilis est concupiscentiæ appetitus, et per operationem congruam augetur ». Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiæ contra concupiscentiam.

CEPENDANT, la définition et la chose définie sont convertibles. Or, dans la définition des sacrements, on déclare qu'ils sont causes de la grâce. Le mariage étant un sacrement, devient donc cause de la grâce.

En outre, d'après S. Augustin, le mariage sert de remède aux malades. Remède, le mariage doit donc être efficace pour refréner les mouvements de la concupiscence. Or seule, la grâce peut réprimer la concupiscence. Elle est donc un effet du mariage.

CONCLUSION : A cette question, on a répondu de trois manières différentes. Selon certains, le mariage ne serait pas du tout cause de la grâce, il n'en serait que le signe. Mais cela est impossible ; sinon le mariage ne l'emporterait en aucune façon sur les sacrements de l'ancienne loi et on n'aurait aucune raison de le compter parmi les sacrements de la nouvelle alliance. S'il offre un remède à la concupiscence en la satisfaisant en

---

SED CONTRA, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiæ. Ergo, cum matrimonium sit sacramentum, erit gratiæ causa.

2. PRÆTEREA, Augustinus dicit [De Gen. ad litt., lib. 9, cap. 7] quod matrimonium est « ægrotis in remedium ». Sed non est in remedium nisi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciæ ad reprimendam concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo in ipso confertur gratia.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod matrimonium nullo modo est causa gratiæ, sed est tantum signum. — Sed hoc non potest stare. Quia secundum hoc in nullo abundaret a sacramentis veteris legis : unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novæ legis annumeraretur. Quod enim remedium præbeat satisfaciendo

vue de prévenir le danger fatal d'une trop grande continence, il le faisait déjà dans l'ancienne loi en vertu de la nature même de l'acte conjugal.

Une seconde opinion prétend que le mariage confère une grâce destinée à supprimer le mal : car ce qui est péché hors du mariage ne l'est plus dans le mariage. Mais ce ne serait pas assez dire, car il en était ainsi dans l'ancienne loi. Le mariage arrêterait-il le mal, en ce sens qu'il maintiendrait la passion dans les limites tracées par les biens du mariage, sans que cette grâce confère quelque secours pour bien user du mariage? Ceci serait pareillement insoutenable, car la grâce, qui éloigne du péché, excite en même temps à bien agir, comme la chaleur diminue le froid et à la fois réchauffe.

Selon une troisième opinion, le mariage contracté dans la religion du Christ est institué pour donner la grâce qui facilitera l'accomplissement des devoirs du mariage. Et cette opinion est la

---

concupiscentiæ, ne in præceps ruat dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Et ideo alii dixerunt quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo, quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. — Sed hoc esset nimis parum : quia hoc etiam in veteri lege habuit.

Et ideo dicunt quod facit recedere a malo inquantum constringit concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur : non autem per gratiam illam fit aliquod auxilium ad bene operandum. — Sed hoc non potest stare. Quia eadem gratia est quæ impedit peccatum, et quæ ad bonum inclinat : sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit.

Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quæ in matrimonio requiruntur. Et hoc probabilius est. Quia ubicumque

plus probable. Quand Dieu, en effet, donne un pouvoir ou une faculté, il donne en même temps les secours nécessaires au bon emploi de ce pouvoir : à toutes les facultés de l'âme, par exemple, correspondent les divers membres du corps qui leur servent de moyens d'action. Or, le mariage, de par son institution divine, confère à l'homme le droit de se servir de son épouse pour donner la vie à des enfants, il lui donne en même temps la grâce sans laquelle il ne pourrait le faire honnêtement. On disait plus haut quelque chose d'analogue à propos du pouvoir d'ordre. Cette grâce donnée est donc la dernière réalité contenue et produite par le sacrement [17].

SOLUTIONS : 1. L'eau du baptême peut *purifier le cœur en coulant sur le corps*, grâce au contact du Christ ; de même le mariage peut produire son effet grâce à la passion du Christ, symbole de l'union conjugale et non pas à cause d'une intervention liturgique du prêtre.

2. Il en est bien du mariage comme du bap-

---

datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa : sicut patet quod omnibus potentiis animæ respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore sua ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non posset : sicut etiam de potestate ordinis supra [qu. 35, art. 1] dictum est. Et sic ista gratia data est ultima res contenta in hoc sacramento.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut habet aqua baptismi quod « corpus tangat et cor abluat » ex tactu carnis Christi ; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repræsentavit ; et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

AD SECUNDUM dicendum quod, sicut aqua baptismi

tême : l'eau que l'on verse en prononçant la formule n'a pas pour effet immédiat le don de la grâce mais le caractère. Ici, de même, les actes extérieurs et les paroles qui sont la manifestation du consentement ont pour effet immédiat un certain lien qui est le sacrement de mariage ; et ce lien, en vertu de l'institution divine, est une disposition qui entraîne la réception de la grâce [18].

3. La raison alléguée aurait sa valeur si on ne pouvait employer contre la concupiscence morbide un remède plus efficace que le mariage. Mais ce remède existe ; il consiste dans les exercices spirituels, la mortification de la chair et c'est celui dont se servent ceux qui n'usent pas du mariage.

4. On peut remédier à la concupiscence de deux manières : d'abord en agissant sur la passion elle-même afin de l'atteindre dans sa racine et c'est ce que fait le mariage au moyen de la grâce qu'il donne. En second lieu, en agissant sur l'acte charnel et cela d'une double façon : ou bien l'on fera en sorte que l'action dont la concupis-

---

cum forma verborum non operatur immediate ad gratiam, sed ad characterem ; ita actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii ; et hujusmodi nexus ex virtute divinæ institutionis dispositive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet nisi contra concupiscentiæ morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum quod contra concupiscentiam potest præstari remedium dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius concupiscentiæ, ut reprimatur in sua radice. Et sic remedium præstat matrimonium per gratiam quæ in eo datur.

cence sera l'instigation visible, ne soit pas déshonnête et ceci se produit grâce aux biens du mariage qui légitiment la passion charnelle. Ou bien on évite l'acte dont on aurait à rougir, et ceci est le résultat naturel des relations conjugales, car du fait que la concupiscence y trouve sa satisfaction, elle n'excite plus à d'autres actions mauvaises. Aussi l'Apôtre S. Paul disait : « Il vaut mieux se marier que de brûler ».

Il est vrai que les actions conformes aux désirs de la concupiscence sont de nature à rendre celle-ci plus exigeante. Néanmoins, modérées par la raison, elles refrènent la passion de la chair, car des actes semblables font naître des dispositions et des manières d'être semblables [19].

ARTICLE 4.

L'union charnelle est-elle nécessaire au mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que oui. Au mo-

Alio modo, ex parte actus ejus. Et hoc dupliciter. Uno modo, ut actus ad quem concupiscentia inclinat exterius, turpitudine careat. Et hoc fit per bona matrimonii, quæ honestant carnalem concupiscentiam. — Alio modo, ut actus turpitudinem habens impediatur. Quod fit ex ipsa natura actus : quia, dum concupiscentiæ satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat. Propter quod dicit Apostolus [1 ad Cor., cap. 7, v. 9] : « Melius est nubere quam uri ». Quamvis enim opera concupiscentiæ congrua secundum se nata sint concupiscentiam augere, tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt : quia « ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus ».

ARTICULUS IV.

Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.

[Part. 3, qu. 29, art. 2; 4 Sent., dist. 30, qu. 2, art. 2]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod carnalis

ment de l'institution du mariage, il fut établi que l'homme et la femme seraient deux en une seule chair. Mais l'union charnelle peut seule réaliser ce but. Le mariage ne peut donc être parfait sans l'union des corps.

2. Ce qui donne au sacrement sa signification lui est nécessaire, comme on l'a déjà dit. Mais c'est grâce à l'union charnelle que le sacrement de mariage devient un signe, comme le dit le texte du Maître. Cette union est donc une partie intégrante du mariage.

3. Ce sacrement a pour but la conservation de l'espèce. Mais la conservation de l'espèce ne peut avoir lieu s'il n'y a pas d'union charnelle. Cette union est donc nécessaire au sacrement.

4. Le mariage est un sacrement parce qu'il est un remède destiné à refréner la concupiscence. De ce remède parle saint Paul en disant : « Il vaut mieux se marier que de brûler ». Or ce

---

commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est : « Erunt duo in carne una [Gen., cap. 2, v. 24] ». Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est [art. 2; qu. 39, art. 1]. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti, ut in littera [dist. 26] dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hujusmodi sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacramentum secundum quod remedium contra concupiscentiam præstat, de quo dicit Apostolus, 1 Cor. 7 [v. 9], quod « melius

remède ne produira son effet qu'en ceux qui s'unissent dans la chair. L'union charnelle fait donc partie intégrante du mariage.

CEPENDANT, le mariage existait dans le paradis où il n'y avait pas d'union charnelle. Celle-ci n'est donc pas essentielle au mariage.

En outre, le sacrement, comme son nom le suggère, sanctifie. Mais le mariage sans union charnelle sanctifie davantage, comme le dit le Maître des Sentences. Cette union n'est donc pas nécessaire au sacrement.

CONCLUSION : Une chose peut être parfaite de deux façons : dans sa nature et c'est sa perfection essentielle, dans son opération et c'est sa perfection complémentaire. Or, l'union charnelle est une action : on use du mariage, celui-ci donnant le pouvoir de réaliser cette union. L'union des corps apporte donc au mariage sa perfection

---

est nubere quam uri ». Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quod prius.

SED CONTRA, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

2. PRÆTEREA, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera [dist. 26] dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

RESPONDEO dicendum quod duplex est integritas : una quæ attenditur secundum perfectionem primam, quæ consistit in ipso esse rei; alia quæ attenditur secundum perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda perfectione matrimonii, et non de prima.

complémentaire, mais non sa perfection essentielle [**20**].

SOLUTIONS : 1. Adam parlait de l'intégrité du mariage quant aux deux perfections : on reconnaît en effet une chose à son action.

2. Il est nécessaire que le sacrement signifie la chose qu'il contient. L'union charnelle ne signifie pas cette réalité, mais plutôt la chose non contenue, comme on l'a déjà dit.

3. Une chose ne peut aboutir à sa fin que par son opération propre. Le fait que le mariage atteint son but par l'union charnelle seule montre donc que celle-ci lui donne la perfection complémentaire et non la première.

4. Avant qu'il n'y ait union charnelle, le mariage est déjà un remède à cause de la grâce qu'il donne, mais il ne l'est pas encore matériellement. Cela lui viendra de sa perfection complémentaire.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem : quia res ex suo actu innotescit.

AD SECUNDUM dicendum quod significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti. Et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam : ut ex dictis [art. 1, ad 4, 5] patet.

AD TERTIUM dicendum quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, ostenditur quod sit de integritate secunda, et non de prima.

AD QUARTUM dicendum quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia, quæ in eo datur, quamvis non ex actu. Quod pertinet ad integritatem secundam.

QUESTION 43.

DU MARIAGE ET DES FIANÇAILLES.

Il nous reste encore à étudier la nature spéciale du mariage. Ceci nous oblige à considérer : 1° les fiançailles; 2° la définition du mariage; 3° sa cause efficiente ou le consentement; 4° les biens du mariage; 5° les empêchements; 6° les secondes noces; 7° les conséquences du mariage.

Au sujet des fiançailles nous nous demanderons : 1. Que sont les fiançailles? — 2. Qui peut les contracter? — 3. Peut-on les rompre?

ARTICLE I.

Les fiançailles consistent-elles dans la promesse d'un mariage futur?

DIFFICULTÉS : 1. Le pape Nicolas Ier a mal

QUÆSTIO XLIII.

DE SPONSALIBUS.

Consequenter considerandum est de matrimonio absolute considerato. Ubi primo agendum est de sponsalibus; secundo, de matrimonii ratione; tertio, de ejus causa efficiente, scilicet de consensu; quarto, de ejus bonis; quinto, de impedimentis ipsius; sexto, de secundis nuptiis; septimo, de quibusdam matrimonio annexis.

Circa primum quæruntur tria : 1. Quid sint sponsalia. — 2. Qui possunt contrahere sponsalia. — 3. Utrum sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS I.

Utrum sponsalia convenienter dicantur « futurarum nuptiarum promissio ».

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sponsalia

défini les fiançailles en les appelant la promesse d'un prochain mariage. Isidore dit en effet : « Ce n'est pas la promesse qui fait le fiancé, mais l'engagement qu'il prend et les gages qu'il donne ». Or fiancé vient de fiançailles. Celles-ci ne doivent donc pas être appelées une promesse.

2. On impose l'accomplissement d'une promesse à qui l'a faite. Or, l'Eglise n'oblige pas les fiancés à contracter mariage. Les fiançailles ne sont donc pas une promesse.

3. D'ailleurs, elles sont souvent plus qu'une simple promesse : on y joint un serment et l'échange des arrhes. On ne doit donc pas les définir par ce seul mot de promesse.

4. Le mariage doit être libre et sans conditions. Or, on contracte quelquefois les fiançailles sous condition et à charge de percevoir une somme d'argent en cas de rupture. Il ne convient donc pas d'appeler les fiançailles une promesse de mariage.

---

non convenienter dicantur « futurarum nuptiarum promissio », ut habetur ex verbis Nicolai Papæ. Quia, sicut dicit Isidorus [Etymol. lib. 9, cap. 7], est aliquis « sponsus, non quia promittit, sed quia spondet et sponsores dat ». Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicitur « promissio ».

2. Præterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contraxerunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium contrahendum. Ergo sponsalia non sunt « promissio ».

3. Præterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed adjicitur juramentum, et aliquæ arrhæ. Ergo videtur quod non debuerint solum per promissionem definiri.

4. Præterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub aliqua conditione, etiam accipiendæ pecuniæ. Ergo non convenienter dicuntur promissio « nuptiarum ».

5. S. Jacques blâme les promesses de choses futures. Les sacrements, d'autre part, exigent qu'on ne fasse rien de blâmable à leur occasion. On ne doit donc pas faire des promesses de mariage.

6. On n'appelle fiancés que ceux qui contractent des fiançailles. Or, selon le Maître des Sentences, on appelle aussi fiancés ceux qui célèbrent leur mariage. Les fiançailles ne sont donc pas toujours la promesse d'un mariage prochain.

CONCLUSION : Consentir à l'union conjugale par des engagements pris pour l'avenir, ce n'est pas contracter, mais promettre le mariage. Cette promesse est appelée *fiançailles*, mot qui vient du verbe *fiancer*, c'est-à-dire donner sa parole. Comme le dit Isidore, avant que les publications de mariage ne fussent en usage, les personnes qui voulaient se marier ensemble donnaient des cautions, s'engageaient ainsi à contracter mariage et présentaient des témoins garants de leur fidélité.

Cette promesse se fait de deux façons : d'une manière absolue ou sous conditions. D'une ma-

---

5. PRÆTEREA, promissio, quæ est de rebus futuris, vituperatur Jac. 4 [v. 13 sqq.]. Sed circa sacramenta non debet aliquid esse vituperabile. Non ergo debet fieri « futurarum nuptiarum » promissio.

6. PRÆTEREA, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex præsentibus nuptiis, ut in littera [dist. 27] dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt « futurarum nuptiarum » promissio.

RESPONDEO dicendum quod consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem. Et hæc promissio dicitur « sponsalia » a « spondendo », ut dicit Isidorus [loc. cit. supra, n. 3] : « nam, ante usum tabularum matrimonii, cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jure matrimonii, et fidejussores dabant ».

Fit autem ista promissio dupliciter : scilicet abso-

nière absolue, cette promesse peut se traduire sous quatre formes : par un simple engagement, lorsqu'on dit, par exemple : « Je t'accepte pour ma future épouse » et réciproquement. En second lieu, par des arrhes de fiançailles, argent ou dons analogues. En troisième lieu, par la remise d'un anneau d'alliance. Enfin, par un serment.

Quand elle se fait sous conditions, celles-ci sont de diverses natures : ou bien elles sont honnêtes, ce qui arrive quand on dit : « Je t'accepte, si cela plaît à mes parents », en ce cas, la condition étant réalisée, la promesse oblige; sinon, elle ne vaut plus. Ou bien les conditions sont déshonnêtes. Si elles sont alors contraires aux biens du mariage, par exemple, lorsqu'on dit : « Je t'accepte à condition que tu me procures du poison pour devenir stérile », les fiançailles sont nulles. Si elles ne sont pas contraires aux biens du mariage, quand on dit, par exemple : « Je t'accepte si tu consens à voler avec moi », la promesse tient, mais la condition ne doit pas être remplie [21].

---

lute; et sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo, nuda promissione : ut cum dicitur, « Accipiam te in meam », et e converso. Secundo, datis arrhis sponsalitiis : ut pecunia, vel aliquid hujusmodi. Tertio, anuli subarrhatione. Quarto, interveniente juramento.

Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est. Quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur, « Accipiam te si parentibus placeat » : et tunc, stante conditione stat promissio, et non stante non stat. — Aut est inhonesta. Et hoc dupliciter. Quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, « Accipiam te si venena sterilitatis procures » : et tunc non contrahuntur sponsalia. Aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, « Accipiam te si furtis meis consentias » : et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

SOLUTIONS : 1. Les cérémonies des fiançailles et les dons que se font réciproquement les fiancés sont une confirmation de la promesse. Voilà pourquoi on appelle fiançailles cette promesse : on indique ainsi ce qu'il y a de plus parfait en elles.

2. En vertu de la promesse, chacun des fiancés est obligé de contracter mariage et pèche mortellement s'il ne le fait pas, à moins que ne se soit produit un empêchement légitime. Conformément à ce principe, l'Église oblige les fiancés à se marier, et impose une pénitence en cas de faute. Cependant au for contentieux, aucune contrainte n'a lieu parce que les mariages imposés par la force tournent ordinairement mal. — A moins peut-être que ne soit intervenu un serment. Alors, disent les uns, on doit imposer le mariage. D'autres sont d'un avis contraire, en raison du motif qui vient d'être allégué et surtout par crainte du conjugicide [*22*].

3. Ce qu'on ajoute à la promesse ne fait que la confirmer. Les gages ne sont donc pas autre chose que la promesse.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio. Et ideo ab hoc denominatur, quasi a perfectiori.

AD SECUNDUM dicendum quod ex tali promissione obligatur unus alteri ad matrimonium contrahendum : et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat. Et secundum hoc Ecclesia cogit, injungendo pœnitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur : quia « matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere ». — Nisi forte juramentum intervenerit. Quia tunc cogendus est, ut quidam dicunt. Quamvis aliis non videatur, propter causam prædictam : præcipue si de uxoricidio timeretur.

AD TERTIUM dicendum quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem. Unde non sunt aliud quam promissio.

4. Une condition apposée ne supprime pas la liberté du mariage. Car si cette condition est déshonnête, on doit la rejeter. Si elle est honnête, de deux choses l'une, ou bien son objet est légitime, comme celui-ci : « je vous épouserai si mes parents y consentent » : une telle condition, loin de détruire la liberté des fiançailles, en accroît l'honnêteté. Ou bien son objet est utile, quand on dit, par exemple : « je contracterai avec vous, si vous me donnez tant d'argent ». Ce n'est pas alors une condition vénale mise au consentement, c'est plutôt une promesse de dot qui n'entrave nullement la liberté du mariage.

Enfin la condition consiste parfois dans le paiement d'une somme d'argent considérée comme une amende : or, cette condition n'a pas de valeur, car on doit sauvegarder la liberté du mariage, et on ne peut imposer la sanction à celui qui refuse de contracter mariage.

5. Saint Jacques n'entendait pas interdire les promesses pour l'avenir, mais défendait que l'on

---

Ad quartum dicendum quod conditio illa quæ apponitur, non tollit matrimonii libertatem. Quia, si est inhonesta, debet abjici. Si autem honesta, aut de bonis simpliciter, ut si dicatur, « Accipiam te si placet parentibus » : et hæc conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem. Aut est de utilibus, ut si dicat, « Contraham tecum si dabis mihi centum » : et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit.

Quandoque autem apponitur conditio pecuniæ per modum pœnæ. Et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat; nec potest exigi pœna illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem

en fasse comme si on était certain de vivre toujours. Aussi, demandait-il qu'on ajoute cette clause : s'il plaît à Dieu. Il n'est pas nécessaire de le dire expressément, il suffit de le penser dans son cœur.

6. On peut considérer deux choses dans le mariage : le lien matrimonial et l'acte conjugal. C'est la promesse de consentir plus tard au lien du mariage qui a fait donner à ceux qui font cette promesse le nom de fiancés : les fiançailles sont, en effet, un contrat consenti par des paroles dites au temps futur. Et c'est la promesse du second qui fait donner le nom d'époux à ceux qui contractent mariage par des paroles dites au temps présent : ils promettent alors d'accomplir l'acte matrimonial. Cependant la première promesse est appelée plus justement fiançailles, et c'est un sacramental qui fait partie du mariage, comme les exorcismes sont des sacramentaux faisant partie du baptême [**23**].

---

faciat de futuris : sed quod non promittat quasi fiduciam habens de vita sua. Unde docet quod debet apponi conditio, « Si Deus voluerit [v. 15] ». Quæ etiam si verbis non exprimatur, corde tamen debet intelligi.

Ad sextum dicendum quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus. Et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus a sponsalibus contractis per verba de futuro. Et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus etiam quando contractum est matrimonium per verba de præsenti : quia ex hoc ipso matrimonii spondet actum. — Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quæ sunt quædam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICLE 2.

Convenait-il de fixer l'âge de sept ans pour le contrat de fiançailles?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que l'âge de sept ans n'est pas requis pour que l'on puisse contracter des fiançailles. En effet, un contrat qui peut être passé entre personnes interposées ne requiert pas l'âge de discrétion. Or les fiançailles peuvent être promises par les parents à l'insu des deux fiancés. Les fiançailles peuvent donc se célébrer aussi bien avant qu'après l'âge de sept ans.

2. L'usage de la raison est nécessaire pour que l'on puisse contracter des fiançailles, comme il est nécessaire pour que l'on puisse commettre un péché mortel. Or, ainsi que le raconte saint Grégoire, un jeune enfant mourut subitement pour avoir commis le péché de blasphème. On peut donc contracter les fiançailles avant l'âge de sept ans.

ARTICULUS II.

Utrum tempus septennii sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod tempus septennii non sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

2. PRÆTEREA, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed, sicut Gregorius narrat, in 4 Dialog. [cap. 18], quidam puer propter blasphemiæ peccatum extinctus est. Ergo ante septennium possunt sponsalia contrahi.

3. Les fiançailles préparent au mariage. Mais l'âge requis pour le mariage n'est pas le même pour un garçon et pour une fille. On ne doit donc pas fixer pour eux deux le même âge de sept ans comme condition des fiançailles.

4. C'est à l'âge où l'on se sent de l'attrait pour le mariage futur que l'on peut contracter des fiançailles. Or les signes de cet attrait apparaissent souvent chez des enfants qui n'ont pas encore l'âge de sept ans. On peut donc se fiancer avant cet âge.

5. Si des enfants se fiancent avant l'âge de sept ans et essaient de se marier avant l'âge de puberté, en prenant des engagements immédiats, on les considère simplement comme des fiancés. Mais ce n'est pas en vertu du second contrat, car à ce moment-là ils n'ont plus l'intention de se fiancer, mais de se marier. C'est donc le premier contrat qui a été celui de fiançailles. On peut donc le faire avant l'âge de sept ans.

6. Lorsque plusieurs personnes entreprennent

---

3. Præterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellæ et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Præterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere ex quo eis possunt futuræ nuptiæ placere. Sed signa talis placentiæ frequenter apparent in pueris ante septennium. Ergo ante illud tempus possunt contrahi sponsalia.

5. Præterea, si aliqui ante septimum annum contrahunt sponsalia, et postea, post septennium ante tempus pubertatis, contrahunt per verba de præsenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu : quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo. Et sic ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Præterea, in his quæ communiter fiunt a pluri-

une œuvre commune, ce que l'une n'apporte point, l'autre le donne : ainsi en est-il de ceux qui tirent un bateau. Or, le contrat de fiançailles est l'œuvre commune des fiancés : si donc l'un d'eux a déjà l'âge de puberté, il peut se fiancer avec un enfant même âgé de moins de sept ans, car le défaut d'âge de l'un est compensé par l'excès d'âge de l'autre.

7. Quand certains enfants qui n'ont pas l'âge de puberté mais en approchent, contractent mariage par des engagements immédiats, on regarde ce contrat comme un vrai mariage. Pour la même raison, on devra tenir pour fiançailles l'engagement qu'ils prendront pour le mariage à venir et qu'ils contracteront un peu avant l'âge de sept ans.

CONCLUSION : L'âge de sept ans est fixé par le droit comme condition des fiançailles et cela est assez raisonnable. Les fiançailles sont des promesses pour l'avenir : ceux qui les contractent doivent donc être capables de faire ces promesses, et pour cela capables de prévoir pru-

---

bus, quod deest uni suppletur ab altero : sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quædam actio communis inter contrahentes. Ergo, si unus sit pubes, potest contrahere cum puella quæ non habet septem annos sponsalia : quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. PRÆTEREA, si aliqui juxta ætatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahunt per verba de præsenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo, pari ratione, si ante septennium, dummodo sint propinqui, contrahunt per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

RESPONDEO dicendum quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter. Quia, cum sponsalia sint quædam promissio futurorum, ut dictum est [art. 1], oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt. Quod

demment l'avenir. Or, cette prévoyance exige un certain développement de la raison. Selon la remarque du Philosophe, on peut distinguer trois étapes dans ce développement : pendant la première, l'enfant ni ne comprend, ni ne peut comprendre, même aidé par autrui; pendant la seconde, l'homme est capable de comprendre, grâce aux leçons d'autrui, sans toutefois se suffire à lui-même pour apprendre; à la troisième, l'homme est en mesure de comprendre et de réfléchir par lui-même. Durant la première étape, l'intelligence se développe mais avec lenteur, à mesure que s'apaisent les mouvements et les variations d'humeur : cette étape dure sept ans, et pendant ce temps l'enfant est inapte à faire aucun contrat et à célébrer des fiançailles. Il arrive à la seconde étape à la fin de ces sept ans : aussi bien, envoie-t-on les enfants de cet âge à l'école. Sept ans encore et l'homme commence la troisième étape, s'il s'agit du moins des obligations personnelles qu'il peut assumer, car dans ce

---

non est nisi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris : quæ usum rationis requirit. Respectu cujus triplex gradus notatur, secundum Philosophum, in 1 Ethic. [cap. 4] : primus est cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest; secundus status est quo homo ab aliis capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum; tertius est cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus et fluxibilitates humorum, ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium : et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit pervenire in fine primi septennii : unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii, quantum ad ea quæ ad

domaine sa raison naturelle se développe plus vite. Mais s'il s'agit d'œuvres extérieures, il n'arrive à bien raisonner qu'à la fin du troisième septennat. Avant donc que ne s'achève le premier septennat, l'homme ne peut s'engager par aucun contrat. A la fin de ce premier septennat, il commence alors à pouvoir faire des promesses pour l'avenir, surtout pour ce vers quoi sa raison l'incline davantage. Mais il ne peut s'engager pour toujours car sa volonté n'est pas encore assez ferme. A cette époque il peut donc contracter des fiançailles. A la fin du second septennat, il est alors capable d'assumer des obligations personnelles, d'entrer en religion, par exemple, de se marier. Enfin ce n'est qu'après le troisième septennat qu'il peut contracter des obligations altruistes. Aussi, selon les lois civiles, n'est-ce qu'après l'âge de vingt-cinq ans que l'homme peut disposer de ses biens [**24**].

SOLUTIONS : 1. Si les fiancés n'ont pas encore l'âge de puberté et si leurs fiançailles ont été

---

personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit : sed quantum ad ea quæ extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est. Sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum, præcipue de his ad quæ ratio naturalis inclinat magis : non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non firmam voluntatem habet. Et ideo tali tempore possunt contrahere sponsalia. Sed in fine secundi septennii, jam potest obligare se de his quæ ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare. Et secundum leges constituitur ei potestas de rebus suis disponendi post viginti quinque annos.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo

conclues par des tiers, l'un et l'autre, ou l'un seulement peuvent réclamer. Il n'y a donc rien de définitif, à tel point qu'aucune affinité n'en résulte. Aussi, les fiançailles contractées par d'autres personnes que les fiancés n'ont de valeur que si les intéressés parvenus à l'âge voulu ne se récusent point : leur silence montrera qu'ils consentent à ce que d'autres ont fait en leur nom.

2. Selon certains auteurs, l'enfant dont parle saint Grégoire ne fut pas damné et ne fut pas coupable de péché mortel, mais son père vit ce spectacle dans une vision destinée à l'attrister, lui qui avait péché pour n'avoir pas corrigé son enfant. Or cette explication contredit positivement la pensée de saint Grégoire dont voici les paroles : « Ce n'est pas un petit pécheur que le père a élevé pour le feu de l'enfer, en négligeant de veiller sur l'âme de son petit enfant ».

Disons donc ceci : pour qu'il y ait péché mortel, il suffit que l'on consente à un acte immédiat. Mais, en contractant fiançailles, on acquiesce

---

vel alter reclamare possunt. Unde nihil tunc actum est : adeo quod nec aliqua affinitas contrahatur ex hoc. Et ideo sponsalia quæ inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent inquantum illi inter quos contrahuntur, ad ætatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire de his quæ per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuit damnatus, nec mortaliter peccavit, sed visio illa ostensa fuit ad patrem contristandum, qui in puero illo peccaverat non corrigens eum. — Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis [loc. cit. in arg.] quod « pater pueri, animam parvuli filii negligens, non parvulum peccatorem gehennæ ignibus nutrivit ».

Et ideo dicendum quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus in præsens. Sed in sponsalibus est

à un acte futur. Or, pour prévoir l'avenir il faut avoir une plus grande dose de jugement que pour consentir à une démarche présente. L'homme peut donc pécher mortellement avant qu'il ne soit capable de prendre des engagements pour l'avenir.

3. Au moment de contracter mariage, les époux doivent avoir non seulement l'esprit suffisamment mûr, mais encore les aptitudes physiques nécessaires pour être à l'âge où l'on peut transmettre la vie. Or, à douze ans, la jeune fille peut être apte à l'acte de la génération et, à la fin du second septennat, le jeune homme acquiert la même aptitude, comme le dit Aristote. Mais l'âge de discrétion suffisant pour contracter fiançailles est le même pour tous deux : voilà pourquoi on fixe à tous deux le même âge pour les fiançailles et un âge différent pour le mariage.

4. Ce goût pour le mariage chez les enfants âgés de moins de sept ans ne provient pas d'une connaissance parfaite, car ils ne sont pas encore pleinement capables d'être instruits, mais plutôt

---

consensus in futurum. Major autem discretio rationis requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in actum unum præsentem. Et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid futurum.

Ad tertium dicendum quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in finem secundi septennii, ut Philosophus ait, in 9 Animalium [De Animal. Histor., lib. 5, cap. 14]; simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur : ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum quod illa placentia quæ est in pueris ante septennium, non procedit ex perfecto

d'une inclination naturelle et non du jugement. Aussi bien un tel goût ne suffit pas pour qu'ils puissent contracter des fiançailles.

5. Dans le cas allégué, les personnes en question ne contractent pas mariage par un second contrat, mais ratifient leurs premières promesses qui reçoivent donc une confirmation du fait du second contrat.

6. Ceux qui tirent un bateau agissent comme s'ils ne faisaient qu'un : aussi l'un supplée ce qui manque à l'autre. Mais les fiancés, eux, agissent comme des personnes distinctes, car les fiançailles sont un contrat passé entre deux parties. Les conditions nécessaires au contrat doivent donc se vérifier des deux côtés. Le manque de dispositions de l'un ne peut alors être suppléé par l'autre.

7. Si les fiancés approchent de l'âge de sept ans, le contrat de fiançailles est valide, car, selon Aristote, ce qui manque en petite quantité n'est compté pour rien.

---

usu rationis, cum nondum sint plene susceptibiles disciplinæ : sed magis contingit ex motu naturæ quam ex aliqua ratione. Et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahendum.

Ad QUINTUM dicendum quod, quamvis per secundum contractum in casu illo non faciunt matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem promissionem. Et ideo prior contractus accipit firmitatem.

Ad SEXTUM dicendum quod trahentes navem agunt per modum unius causæ : et ideo quod deest uni potest suppleri ex altero. Sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctæ personæ : quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt. Unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum. Et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad SEPTIMUM dicendum quod in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur : quia,

L'époque où l'on approche suffisamment de l'âge voulu est fixée par certains aux six mois qui précèdent. Mais il vaut mieux l'évaluer chaque fois, selon les dispositions des contractants, car, chez certains, l'usage de la raison est plus précoce que chez d'autres.

ARTICLE 3.

Les fiançailles peuvent-elles être rompues?

DIFFICULTÉS : 1. Les fiançailles, semble-t-il, ne peuvent pas être rompues par l'entrée en religion de l'un des fiancés. Si on promet à quelqu'un une somme d'argent, on ne peut plus engager cette même somme ailleurs. Or le fiancé a promis son corps à sa future épouse : il ne peut donc plus l'offrir à Dieu en entrant en religion.

2. Le départ de l'un des fiancés pour un pays lointain ne semble pas être non plus une cause de rupture des fiançailles. Dans le doute, en effet, il faut toujours choisir le parti le plus sûr. Or il

---

secundum Philosophum, in 2 Physic. [cap. 5], « quod parum deest, quasi nihil deesse videtur ».

Hæc autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium. Sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium : quia in quibusdam magis acceleratur usus rationis quam in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum sponsalia dirimi possint.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod sponsalia dirimi non possunt altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alteri promisi, non possum alteri licite oblationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religionem.

2. ITEM, videtur quod non debeant dirimi quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia

est plus sûr d'attendre l'absent. Les fiançailles ne doivent donc pas être rompues.

3. La maladie de l'un des deux fiancés ne suffit pas d'autre part pour légitimer la rupture. Car on ne doit punir personne pour cause de maladie. Or l'homme qui tombe malade serait puni si on le privait du droit de s'unir à la fiancée qui a déjà contracté avec lui les fiançailles. On ne peut donc pas rompre celles-ci sous prétexte d'infirmité corporelle.

4. Ce n'est pas non plus l'affinité qui est de nature à rompre les fiançailles, dans le cas où le fiancé aurait eu des relations illicites avec la sœur de sa fiancée. Celle-ci serait alors punie à cause du péché de son fiancé. Mais cela ne paraît pas juste.

5. Les fiancés ne peuvent pas non plus se dispenser mutuellement de leurs obligations. Car la rupture des fiançailles une fois contractées serait preuve de trop grande légèreté. Or, l'Eglise ne peut pas permettre de tels abus. Il n'y a donc pas de rupture possible.

« in dubiis semper tutior pars est eligenda ». Sed tutius esset quod eum exspectaret. Ergo tenetur eum exspectare.

3. ITEM, videtur quod nec dirimantur per ægritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro pœna nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in eo quod ei jus suum aufertur, quod in illa habebat quæ sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. ITEM, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem : utpote si sponsus consanguineam sponsæ fornicario concubitu cognoscat. Quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi. Quod non est conveniens.

5. ITEM, videtur quod non possint se invicem absolvere. Quia hoc est maximæ levitatis, ut primo contrahant et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo, etc.

6. On ne peut davantage rompre les fiançailles à cause de la fornication de l'un des fiancés. Ceux-ci ne se sont donné aucun droit sur le corps l'un de l'autre. Aucun d'eux ne commet alors une injustice en péchant par fornication. Cette faute n'est donc pas un motif suffisant pour rompre les fiançailles.

7. Les engagements que contracterait l'un des fiancés avec un tiers pour le moment présent, n'annuleraient pas non plus les fiançailles. Une seconde vente, en effet, ne révoque pas la première. Le second contrat n'annule donc pas le premier.

8. Le défaut d'âge ne peut pas non plus être cause de rupture : ce qui n'existe pas encore ne peut être dissous. Mais contractées avant l'âge requis, les fiançailles sont nulles. Elles ne peuvent donc être dissoutes.

CONCLUSION : Dans tous les cas cités, les fiançailles sont rompues et pour diverses raisons. Elles le sont d'abord de droit dans le cas où le fiancé entre en religion, et dans le cas où l'un des deux contracte mariage et s'y engage de

---

6. ITEM, videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia adhuc per sponsalia unus non accipit potestatem in corpus alterius. Et ita videtur quod in nullo contra invicem peccent si interim fornicantur. Et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. ITEM, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de præsenti. Quia venditio secunda non derogat venditioni primæ. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. ITEM, videtur quod nec per defectum ætatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante ætatem determinatam nulla fuerunt sponsalia. Ergo dirimi non possunt.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus prædictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimode. Quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba

suite avec un tiers. Dans les autres cas elles doivent être rompues selon l'esprit de l'Eglise [25].

SOLUTIONS : 1. Une telle promesse ne tient plus par suite de la mort spirituelle au monde, car cette promesse aussi, comme on l'a dit, n'était elle-même que spirituelle.

2. Ce doute se trouve résolu dès lors que l'une des parties ne comparaît pas au moment fixé pour le mariage. Si donc l'autre partie n'est pas responsable de l'insuccès du mariage, elle peut sans commettre de faute se marier avec une autre personne. Mais si, par sa faute, elle a contribué à ne pas faire aboutir le mariage, elle doit réparer la faute commise par la rupture de sa promesse ou de son serment, si elle avait prêté serment; elle peut alors, si elle le veut, épouser une autre personne, après que l'Eglise aura prononcé la sentence de rupture.

3. Si l'un des fiancés est atteint, avant de se marier, d'une maladie grave qui le réduit à un état de faiblesse extrême (épilepsie, paralysie),

---

de præsenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur. Sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem : cum sit spiritualis tantum, ut dictum est [Dist. 27, qu. 1, art. 3, qua 2].

AD SECUNDUM dicendum quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non comparet tempore statuto ad matrimonium perficiendum. Unde, si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine peccato aliquo. Si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere pœnitentiam de peccato fractæ promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenit; et contrahere cum alia, si vult, judicio Ecclesiæ.

AD TERTIUM dicendum quod si, ante contractum matrimonium, aliquam gravem infirmitatem incurrat

ou qui le rend difforme (amputation du nez, privation de la vue), ou autre accident de ce genre, ou bien s'il s'agit d'une maladie qui peut nuire au bien des enfants, comme la lèpre qui est habituellement héréditaire, les fiançailles peuvent être rompues, de peur que les fiancés ne se déplaisent et que le mariage fait en de telles conditions n'ait un résultat fâcheux. Il ne s'ensuit pas qu'ici une affliction fasse encourir une punition, mais elle entraîne un dommage, ce qui n'est pas injuste.

4. Si le fiancé a eu des relations charnelles avec la sœur de la fiancée ou réciproquement, il faut rompre les fiançailles. Le fait sera tenu comme certain, si la nouvelle s'en répand, car il s'agit d'éviter le scandale. Une cause dont l'effet est à venir, peut ne pas aboutir, non seulement en raison d'un obstacle présent, mais aussi en raison d'obstacles futurs. L'affinité qui existe au moment des fiançailles les rend inaptes, en les invalidant, à produire leur effet qui est de con-

---

alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quæ ipsum debilitet nimis, ut epilepsia aut paralysis; aut eum deformet, ut abscissio nasi vel orbitas oculorum aut aliquid hujusmodi; aut quæ sunt contra bonum prolis, utpote lepra, quæ solet prolem inficere : possunt sponsalia dirimere, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro pœna punitur aliquis : sed ex pœna damnum reportat. Quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum quod, si sponsus cognovit consanguineam sponsæ vel e converso, tunc dirimi debent sponsalia. Et ad hoc probandum sola fama sufficit, propter scandalum vitandum. Causæ enim quæ in futurum exspectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est. Unde, sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum

duire au mariage; de même l'affinité qui se produit après les fiançailles empêche celles-ci d'aboutir au mariage. D'ailleurs cette rupture ne fait aucun tort à la partie innocente, mais lui est plutôt avantageuse, car elle la libère d'un lien contracté avec une personne coupable devant Dieu du péché de fornication.

5. Selon quelques auteurs, le cas invoqué de dispense mutuelle ne peut pas se réaliser. Mais une décrétale d'Innocent III prouve le contraire, car elle dit expressément : « Si on peut être indulgent et user de tolérance vis-à-vis de ceux qui, après avoir pris des engagements de fidélité réciproque, se rendent ensuite leur parole, on peut l'être aussi et faire de même vis-à-vis de ceux qui contractent fiançailles et se dispensent ensuite mutuellement du devoir d'y être fidèles ».

Les mêmes auteurs répondent que l'Église use ici de tolérance pour éviter un plus grand mal, plutôt qu'elle n'en fait un point de droit. Or, une pareille explication ne s'accorde pas avec l'exemple allégué par la Décrétale.

---

illum; ita, si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri : immo ei confertur, quia absolvitur ab eo qui per fornicationem se Deo odiosum reddidit.

Ad QUINTUM dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum. — Sed contra eos est decretalis, quæ expresse dicit : « Ad instar », inquit, « eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, et postea eamdem remittunt, potest in patientia tolerari », si mutuo se absolvunt qui sponsalia contraxerunt.

Sed ad hoc dicunt quod Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. — Sed hoc non videtur exemplo convenire quod decretalis adducit.

Et ideo dicendum quod non semper est levitatis retractare quæ prius firmata sunt : quia « incertæ sunt

Il faut donc conclure que revenir sur des promesses n'est pas toujours preuve de légèreté, car nos prévisions sont incertaines, comme le dit le livre de la Sagesse.

6. Les fiancés, il est vrai, ne se sont pas donné de droits réciproques sur leurs corps, mais leurs fautes peuvent les rendre suspects l'un à l'autre et leur faire soupçonner qu'ils ne seront pas fidèles dans l'avenir. En rompant les fiançailles, ils se mettront donc en garde l'un contre l'autre.

7. Cette raison serait valable si le contrat de fiançailles et le contrat de mariage étaient de même nature : or, il n'en est pas ainsi. Le second contrat, celui de mariage, est plus fort que le premier et peut donc le rompre.

8. Si les fiançailles conclues avant l'âge requis ne sont pas de vraies fiançailles, elles en ont pourtant les apparences. Aussi, afin de n'avoir pas l'air de les approuver, une fois parvenus à l'âge requis, les fiancés doivent, pour le bon exemple, demander au juge ecclésiastique de prononcer la rupture de leurs fiançailles.

---

providentiæ nostræ », ut dicitur in libro Sapientiæ [cap. 9, v. 14].

Ad sextum dicendum quod, quamvis non dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes, tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum. Et ideo potest sibi præcavere unus contra alium, sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum quod ratio illa teneret si esset unius rationis uterque contractus. Sed secundus contractus matrimonii est fortior primo. Et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum quod, quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam modus sponsalium. Et ideo, ne videatur approbare ad annos legitimos veniens, debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiæ faciendam, propter bonum exemplum.

QUESTION 44.

LA DÉFINITION DU MARIAGE.

Il faut définir le mariage. A ce sujet on peut se demander trois choses : 1. Le mariage est-il une union? — 2. Porte-t-il le nom qui lui convient? — 3. Sa définition est-elle exacte?

ARTICLE 1.

Le mariage est-il une union?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que non. Le lien qui réunit deux choses se distingue de leur union comme la cause se distingue de l'effet. Or, le mariage est un lien spécial que contractent ceux qui se sont épousés. Il n'est donc pas une sorte d'union.

2. Tout sacrement est signe sensible. Mais aucune

QUÆSTIO XLIV.

DE MATRIMONII DEFINITIONE.

Deinde considerandum est de ratione matrimonii.

Circa quod quæruntur tria : 1. Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis. — 2. Utrum convenienter nominetur — 3. Utrum convenienter definiatur.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.

[Infra, qu. 48, art. 2, ad 2; I part. 3, qu. 29, art. 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa, sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam quo juncti matrimonio ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. PRÆTEREA, omne sacramentum est sensibile si-

relation n'est chose sensible. Le mariage, étant un sacrement, ne rentre donc pas dans la catégorie des relations, ni par suite dans celle des unions.

3. L'union est une relation d'équivalence, comme l'égalité. Or, comme l'a remarqué Avicenne, la relation d'égalité n'est pas la même numériquement dans chacun des termes comparés. Ainsi en sera-t-il de l'union. Si donc le mariage était alors une sorte d'union, les deux époux ne contracteraient pas le même et unique mariage.

CEPENDANT, la relation est un rapport mutuel entre deux êtres. Or, le mariage consiste dans un rapport mutuel entre deux personnes : le mari est nommé époux de la femme, la femme épouse du mari. Le mariage rentre donc dans la catégorie des relations et n'est pas autre chose qu'une union.

En outre, pour ne faire qu'un, deux êtres n'ont pas d'autre moyen que de s'unir ensemble. Or, il

---

gnum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non erit in genere relationis. Et ita nec in genere conjunctionis.

3. PRÆTEREA, conjunctio est relatio æquiparentiæ, sicut æqualitas. Sed non est una numero æqualitatis relatio in utroque extremorum : ut Avicenna dicit [Metaphys., tract. 3, cap. 10]. Ergo nec una conjunctio. Et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non est unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

SED CONTRA, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur : dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis. Nec est aliud quam conjunctio.

2. PRÆTEREA, unio duorum ad aliquid unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium : ut patet Genes. 2 [v. 24], « Erunt duo

en est ainsi dans le mariage, car selon les mots de la Genèse : « ils sont deux dans une seule chair ». Le mariage est donc une espèce d'union.

CONCLUSION : L'union implique une certaine association. Partout où des êtres s'associent, il y a donc une certaine union. Mais des êtres qui se destinent à un même but, on dit qu'ils sont associés. Ainsi, on appelle compagnons d'armes ou associés de commerce tous ceux qui se réunissent pour former une milice ou pour faire des affaires. Or contracter mariage, c'est se destiner à poursuivre le même but, la génération ou l'éducation des enfants et à vivre de la même vie familiale. Il en résulte donc que le mariage consiste en une sorte d'union entre deux êtres appelés mari et femme. Association en vue d'une même fin, voilà donc le mariage. Quant à l'union des corps et des âmes, elle est une conséquence du mariage [26].

SOLUTIONS : 1. Le mariage est ce lien qui unit

---

in carne una ». Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

RESPONDEO dicendum quod conjunctio adunationem quamdam importat. Unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quæ ordinantur ad aliquid unum, dicuntur in ordine ad illud adunari : sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exsequendam, ex qua dicuntur commilitiones ad invicem, vel socii negotiationis. Et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis; et iterum ad unam vitam domesticam ; constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio secundum quam dicitur maritus et uxor. Et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium. Conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod matrimonium est

les époux formellement et non par mode d'efficience. Il ne doit donc pas s'identifier avec autre chose que l'union des époux [27].

2. Si la relation n'est pas un objet perceptible aux sens, ses causes peuvent être perçues par les sens. D'ailleurs, ce qui est *réalité et signe* à la fois dans les sacrements n'est pas nécessairement sensible : or c'est, précisément, l'union en question qui joue ce rôle dans le sacrement de mariage. Mais les paroles expressives du consentement, qui sont seulement signes en même temps que causes de l'union, sont perceptibles aux sens [28].

3. Toute relation a une cause et un sujet : ainsi la relation de ressemblance a comme cause une qualité et comme sujets les réalités qui sont semblables. Suivant l'un ou l'autre de ces points de vue, la relation apparaît une ou multiple. Quand il s'agit de ressemblance, la qualité qui cause la ressemblance n'est pas numériquement la même mais spécifiquement identique dans les deux êtres

---

vinculum quo ligantur formaliter, non effective. Ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum quod, quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causæ ejus possunt esse sensibiles. Nec in sacramento requiritur quod sit sensibile illud quod est res et sacramentum : hoc enim modo se habet in hoc sacramento prædicta conjunctio. Sed verba exprimentia consensum, quæ sunt sacramentum tantum, et causa prædictæ conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate; et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus. Et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem qualitas numero, sed specie, in utroque simili; et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero; et similiter est de æqualitate : ideo et æqualitas et similitudo omnibus

semblables ; d'autre part, les sujets qui se ressemblent sont numériquement deux. Il en est de même pour la relation d'égalité : l'égalité et la ressemblance sont donc de toutes manières numériquement distinctes dans les deux réalités semblables ou égales. Or cette relation qu'est le mariage est une en chacun de ceux qu'elle unit, grâce à sa cause, car elle a pour but une même et commune génération. Mais du côté des contractants elle est numériquement différente. Elle est donc à la fois une et multiple. Envisagée dans sa multiplicité, c'est-à-dire dans ses sujets, elle est désignée par les noms de *mari* et *épouse ;* considérée dans son unité, elle prend le nom de *mariage.*

ARTICLE 2.

Le mariage porte-t-il le nom qui lui convient ?

DIFFICULTÉS : 1. Ce nom ne lui convient pas, semble-t-il. On doit, en effet, désigner les choses par ce qu'elles renferment de plus digne. Or, dans

---

modis est alia numero in utroque similium et æqualium. Sed relatio quæ est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causæ, quia ad eamdem numero generationem ordinatur : sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum. Et ideo hæc relatio est una et multiplex. Et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus, « uxor et maritus » : secundum autem quod est una, significatur hoc nomine, « matrimonium ».

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium congrue nominetur.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod « matrimonium » incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo

la famille, le père est supérieur à la mère. Leur union doit donc emprunter son nom plutôt au père.

2. Ce qui est essentiel à une chose doit servir à la désigner, car, selon Aristote : « les éléments indiqués par le nom entrent dans la définition ». Or la cérémonie des noces n'est pas essentielle au contrat. On ne doit donc pas donner à ce dernier le nom de noces.

3. L'espèce ne peut pas prendre le nom qui appartient au genre. Mais l'union est un genre dont le mariage est une espèce. On ne doit donc pas appeler le mariage union conjugale.

CEPENDANT, l'usage et le langage universel justifient cette appellation.

CONCLUSION : Dans le mariage il faut distinguer son essence, sa cause, son effet. Son essence, c'est l'union, aussi l'appelle-t-on union conjugale.

Sa cause, c'est la cérémonie des épousailles; on leur donne le nom de noces, puisque le mot de *nuptiæ* (noces) vient du verbe *nubere*, couvrir,

---

magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

2. PRÆTEREA, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua : quia « ratio quam significat nomen, est definitio », ut dicitur in 4 Metaphys. [S. Th., lect. 16]. Sed nuptiæ non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium « nuptiæ » appellari.

3. PRÆTEREA, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non potest proprie « conjugium » nominari.

SED IN CONTRARIUM est communis usus loquentium.

RESPONDEO dicendum quod in matrimonio est tria considerare. Primo, essentiam ipsius, quæ est conjunctio. Et secundum hoc vocatur « conjugium ».

Secundo, causam ejus, quæ est desponsatio. Et secundum hoc vocantur « nuptiæ » a « nubo » : quia in

et que dans la cérémonie nuptiale on met un voile sur la tête des époux.

L'effet du mariage est la procréation des enfants, on emploie alors le nom de mariage *(matrimonium)* parce que, comme le dit S. Augustin : « la femme ne doit pas se marier sinon pour devenir mère ». On peut dire encore que ce mot de mariage *(matrimonium)* signifie la fonction de la mère *(matris munium)*, car c'est à la femme surtout qu'incombe le devoir du mariage, c'est-à-dire l'éducation de l'enfant. — Ou bien on l'appelle mariage *(matrimonium)* parce qu'il protège la mère *(matrem muniens)*; celle-ci, en effet trouve un défenseur, un protecteur, en son mari. — Ou bien ce mot peut signifier avertissement de la mère *(matrem monens)*, c'est-à-dire avertissement de ne pas quitter son époux pour s'unir à un autre. — Ou bien on l'appelle mariage, c'est-à-dire matière d'un seul *(materia unius)* parce que l'union a pour résultat matériel une famille unique, comme si le mot de *matrimonium*

---

ipsa solemnitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur.

Tertio, effectum, qui est proles. Et sic dicitur « matrimonium » : ut Augustinus dicit, contra Faustum [lib. 19, cap. 26], « ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere nisi ut sit mater ». — Potest etiam dici matrimonium quasi « matris munium », idest officium : quia feminis incumbit maxime educandæ prolis officium. — Vel dicitur matrimonium quasi « matrem muniens » : quia jam habet quo defendatur et muniatur, scilicet virum. — Vel dicitur matrimonium quasi « matrem monens », ne virum relinquat alteri adhærens. — Vel dicitur matrimonium quasi « materia unius », quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam : ut dicatur matrimonium a « monos » et « materia ». — Vel dicitur matrimonium,

venait de μονος et de *materia*. — Enfin S. Isidore dit que ce mot de mariage vient des deux mots mère et né *(matre, nato, matrimonium)* parce que dans le mariage la femme devient la mère d'un nouveau-né.

SOLUTIONS : 1. Si le père est supérieur à la mère, les devoirs de la mère près de l'enfant sont cependant plus importants. On peut dire aussi que la femme a été créée principalement pour aider l'homme à donner aux enfants les soins nécessaires, mais non l'homme pour aider la femme. Dans ce qui distingue le mariage, la mère a donc une plus grande importance que le père.

2. On arrive quelquefois à connaître les essences des choses par le moyen de leurs accidents. Aussi peut-on les dénommer d'après ces accidents, puisque le nom a pour but de les faire connaître.

3. L'espèce conserve parfois à cause de son imperfection le nom du genre auquel elle appartient : elle vérifie alors complètement la définition

---

ut Isidorus dicit [loc. cit.], a « matre » et « nato » : quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem mater magis est officiosa quam pater. — Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis. Non autem vir propter hoc factus est. Unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

AD SECUNDUM dicendum quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia. Et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt : cum nomen detur causa rei innotescendæ.

AD TERTIUM dicendum quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis propter imperfectionem speciei : quando scilicet complete habet generis ratio-

du genre mais n'ajoute rien qui dénote une perfection particulière : le propre accidentel par exemple, conserve le nom du propre prédicamental. Cela peut provenir encore de la perfection de l'espèce : car une espèce, à la différence d'une autre, peut réaliser parfaitement l'idée générique. Ainsi l'animal tire son nom de l'âme, que contient le corps animé, genre de l'animal. Mais l'animation des êtres animés, en dehors des animaux, n'est pas parfaite. Il en est de même dans le mariage : l'union de l'homme et de la femme réalise l'union la plus grande qui soit, car c'est l'union des âmes et des corps. Aussi lui donne-t-on ce nom d'union.

ARTICLE 3.

Le Maître des Sentences a-t-il bien défini le mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que le Maître des Sentences définit mal le mariage en l'appelant :

---

nem, nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis. Aliquando autem propter perfectionem : quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab « anima », quæ competit animato corpori, quod est genus animalis, sed animatio non invenitur perfecte in animatis quæ non sunt animalia. Et similiter est in proposito : quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum. Et ideo « conjugium » nominatur.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium convenienter definiatur in littera.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera [dist. 27]. Quia in « mariti »

« union maritale entre personnes légitimes et qui maintient entre elles une même manière de vivre ». Pour dire ce qu'est le mari, il faut définir le mariage, car le mari est l'homme uni à la femme par le mariage. Mais pour définir le mariage, on dit : *union maritale*. Il y a donc, semble-t-il, un cercle vicieux.

2. Dans le mariage, si l'homme devient le mari de la femme, celle-ci devient aussi l'épouse de l'homme. Pourquoi appeler alors le mariage union *maritale* et se servir d'un terme dérivé du mot *mari*, plutôt que du mot *épouse?*

3. La manière de vivre se rapporte aux mœurs d'un chacun. Mais les gens mariés ont souvent des mœurs différentes. Il ne faut donc pas ajouter à la définition ces mots : « qui maintient entre époux une même manière de vivre ».

4. On peut lire encore d'autres définitions du mariage. Selon Hugues de Saint-Victor, le mariage consiste dans le consentement légitime à l'union conjugale de deux personnes aptes à le donner.

---

definitione oportet quod matrimonium ponatur : quia maritus est qui est mulieri matrimonio junctus. Sed ipse ponit « maritalem conjunctionem » in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Præterea, per matrimonium, sicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non debet magis dici conjunctio « maritalis » quam « uxoria ».

3. Præterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii, « individuam vitæ consuetudinem retinens ».

4. Præterea, inveniuntur aliæ definitiones de matrimonio datæ. Quia secundum Hugonem [Summ. Sent., tract. 7, cap. 6], matrimonium est « duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione con-

Selon d'autres, le mariage est le partage d'une vie commune et une société de droit divin et humain. On demande en quoi diffèrent ces définitions.

CONCLUSION : Comme on vient de le dire, il faut considérer trois choses dans le mariage : sa cause, son caractère essentiel, son effet. Aussi bien a-t-on donné trois définitions correspondantes. Hugues de Saint-Victor, en effet, a défini le mariage par sa cause, c'est-à-dire, le consentement, et cette définition est claire. La définition du Maître des Sentences indique le caractère essentiel du mariage, l'union. Puis, elle énonce les sujets particuliers qui le contractent, par ces mots : entre personnes légitimes. Elle indique aussi la différence spécifique de cette union par le mot *maritale*, car le mariage, sorte d'union contractée en vue d'un but déterminé, se distingue des autres espèces par sa fin et celle-ci dépend du mari. Elle énonce encore la force de cette union qui est indissoluble, au moyen des mots :

---

sensus ». — Secundum quosdam autem matrimonium est « consortium communis vitæ et communicatio divini et humani juris ». — Et quæritur qualiter hæ definitiones differant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [art. præced.], in matrimonio tria considerantur : scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus. Et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datæ. Nam definitio Hugonis [art. 4] tangit causam, scilicet consensum : et per se nota est.

Definitio autem in littera posita [arg. 1] tangit essentiam matrimonii, scilicet « conjunctionem ». Et addit determinatum subjectum, in hoc quod dicit « inter legitimas personas ». Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem, in hoc quod dicit « maritalis » : quia, cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquid unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur; et hoc est id quod ad

qui maintient entre les époux une même manière de vivre.

La troisième définition indique l'effet du mariage, c'est-à-dire, la « communauté de vie » dans la famille. Et comme toute société est l'objet de lois qui réglementent sa nature, on énonce quelles sont les lois qui régissent la société des époux, en ajoutant « de droit divin et humain ». Au contraire, les autres sociétés, comme celles des gens d'affaires, des soldats, sont l'objet des lois humaines seules [29].

SOLUTIONS : 1. Comme cela se produit quelquefois, les caractères principaux qui devraient entrer dans la définition ne sont pas mentionnés; aussi, pour définir, énonce-t-on les éléments qui, logiquement viennent en second lieu, mais que nous connaissons mieux : ainsi dans la définition de la qualité, on emploie l'adjectif *quel*, comme le fait Aristote quand il définit la qualité : « ce qui permet de dire quels nous sommes ». De

---

maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit, « individuam » etc.

Sed alia definitio [arg. 4] tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium, scilicet « vita communis » in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur, ideo ponitur ordinativum istius communionis, scilicet « jus divinum et humanum ». Aliæ autem communicationes, ut negotiatorum et militantium, solo jure humano institutæ sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod aliquando priora, ex quibus debet dari definitio, non sunt nominata; et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter quæ sunt priora quoad nos; sicut in definitione qualitatis ponitur « quale » a Philosopho, cum dicit [Categ. cap. 6] : « Qualitas est secundum quam quales dicimur ». Et ita etiam hic in definitione

même, dans la définition du mariage, on parle d'union maritale; et cela signifie que le mariage est une association ayant pour but de réaliser ce que le mari a le devoir d'accomplir; on ne pouvait exprimer cela en un seul mot.

2. Comme nous l'avons dit, cette manière de parler indique la fin du mariage, et comme, selon le mot de l'Apôtre, « ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme », il fallait expliquer cette particularité en nommant l'homme plutôt que la femme.

3. Il en est de la vie conjugale comme de la vie civile : ce n'est pas l'acte particulier de tel ou tel individu qui intéresse la vie civile, mais ce qui touche aux intérêts communs; ainsi la vie conjugale implique-t-elle toujours une même vie commune : ce qui n'empêche pas les époux d'accomplir différemment les actes qui les concernent individuellement.

4. La réponse à la quatrième difficulté se trouve dans ce qui précède.

---

matrimonii ponitur « maritalis » : ut sit sensus quod matrimonium est « conjunctio ad ea quæ mariti officium requirit », quæ non poterant uno nominari nomine.

Ad secundum dicendum quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est [In corp.]. Et quia, ut dicit Apostolus [1 ad Cor., cap. 11, v. 9], « vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum », ideo hæc differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

Ad tertium dicendum quod, sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quæ ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalis nihil aliud est quam conversatio ad communicationem talem pertinens. Et ideo quantum ad hanc vitam semper consuetudo est individua : quamvis sit diversa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis [In corp.].

QUESTION 45.

LE CONSENTEMENT MATRIMONIAL.

La suite du traité nous amène à parler du consentement. Il faut d'abord considérer le consentement en lui-même, puis le consentement donné sous serment, ou ratifié par l'acte sexuel, en troisième lieu celui qui est donné par force ou sous condition; enfin nous parlerons de l'objet du consentement.

Au sujet du consentement en lui-même, cinq questions demandent une réponse : 1. Le consentement est-il la cause efficiente du mariage? — 2. Est-il nécessaire de l'exprimer de vive voix? — 3. Consentir, sous forme de promesses, pour l'avenir, est-ce contracter mariage? — 4. Le consentement exprimé de vive voix suffit-il quand le consentement intérieur fait défaut? — 5. Le consentement donné en secret sous la forme d'un engagement immédiat fait-il contracter le mariage?

QUÆSTIO XLV.

DE CONSENSU MATRIMONII.

Consequenter considerandum est de consensu. Ubi primo agendum est de consensu secundum se considerato; secundo, de consensu juramento vel carnali copula firmato; tertio, de consensu coacto et conditionato; quarto, de objecto consensus.

Circa primum quæruntur quinque : 1. Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii. — 2. Utrum consensum oporteat per verba exprimi. — 3. Utrum consensus expressus per verba de futuro faciat matrimonium. — 4. Utrum consensus expressio per verba, si desit interior consensus, faciat matrimonium. — 5. Utrum consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium.

ARTICLE 1.

Le consentement est-il la cause efficiente du mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que non. Les sacrements ne dépendent pas, en effet, de la volonté humaine, mais de l'institution divine. Or le consentement est un acte de la volonté humaine. Il n'est donc ni la cause du mariage, ni la cause des autres sacrements.

2. Rien n'est cause de soi-même. Mais le mariage s'identifie avec le consentement, puisque celui-ci symbolise l'union du Christ et de son Eglise. Le consentement n'est donc pas la cause efficiente du mariage.

3. Un effet unique ne sort que d'une cause unique. Or, le mariage entre deux personnes consiste, comme on l'a dit, en une relation unique. Au contraire les consentements des deux per-

---

ARTICULUS 1.

Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

[Infra, qu. 47, art. 3, ad 1; De Verit., qu. 28, art. 8, ad 7; Quodl. 5, qu. 8, art. 1]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2. PRÆTEREA, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus: quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. PRÆTEREA, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est [qu. 44,

sonnes sont deux choses différentes et se rapportent à des sujets différents, car, si l'un des consentements est donné à l'homme, l'autre est donné à la femme. Le consentement mutuel n'est donc pas la cause du mariage.

CEPENDANT, saint Jean Chrysostome écrit : « Ce ne sont pas les relations charnelles qui font le mariage, mais l'union volontaire ».

En outre, on ne peut user de ce dont autrui dispose librement sans le consentement de celui-ci. Mais, dans le mariage, chacun des époux, comme le dit l'Apôtre, reçoit le droit d'user du corps de l'autre, alors qu'auparavant chacun d'eux pouvait librement disposer du sien. Le consentement est donc la cause du mariage.

CONCLUSION : Tous les sacrements produisent un effet spirituel par l'entremise d'une action matérielle qui en est le signe : ainsi, grâce à l'ablution corporelle, le baptême opère la purifi-

---

art. 1]. Consensus autem duorum sunt diversi, quia diversorum sunt, et in diversa : ab una enim parte est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

SED CONTRA est quod Chrysostomus dicit [Op. Imperf. in Matth., homil. 32] : « Matrimonium non facit coitus, sed voluntas ».

2. PRÆTEREA, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 Cor. 7 [v. 4], cum prius uterque liberam potestatem sui corporis haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio, mediante materiali operatione quæ eam significat : sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde, cum in matrimonio sit quædam spiritualis con-

cation spirituelle de l'âme. Or le mariage consiste en une union spirituelle, car c'est un sacrement; il a aussi pour effet un lien matériel, puisqu'il est une institution naturelle nécessaire à la vie sociale. Il atteindra donc toujours, la vertu divine aidant, son but spirituel grâce à son effet matériel. Or, les associations par contrat, dans la vie matérielle, ont pour cause le consentement mutuel des parties. L'union matrimoniale se formera donc nécessairement de cette façon [30].

SOLUTIONS : 1. La cause première des sacrements est la vertu divine qui se sert d'eux comme d'instruments de salut, mais les causes secondes instrumentales sont les actions matérielles instituées par Dieu et douées d'une réelle efficacité [31].

2. On l'a déjà montré, le mariage ne consiste pas dans le consentement comme tel, mais dans l'union de deux personnes qui se proposent une même fin. Le consentement a donc cette union

---

junctio, inquantum matrimonium est sacramentum; et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturæ et civilis vitæ : oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sacramentorum prima causa est « divina virtus, quæ in eis operatur salutem [Isid. Etymol., lib. 6, cap. 19] » : sed causæ secundæ instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione habentes efficaciam. Et sic consensus in matrimonio est causa.

AD SECUNDUM dicendum quod matrimonium non est ipse consensus, sed quædam unio ordinatorum ad unum, ut dictum est [qu. 44, art. 1], quam consensus facit. Nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem

pour effet. D'autre part, il ne représente pas, à proprement parler, l'union du Christ et de son Église, mais plutôt la volonté du Christ qui a voulu réaliser cette union [32].

3. Si le mariage est un en raison de l'objet de l'association, il est aussi multiple en raison des deux conjoints. De même, les consentements des deux époux ne font qu'un puisqu'ils ont le même but, mais ils sont aussi multiples parce qu'ils sont donnés par des personnes différentes. Enfin, le consentement de l'épouse ne porte pas précisément sur l'homme mais sur l'union avec cet homme, de même que le consentement de l'homme a pour objet l'union avec la femme.

ARTICLE 2.

Est-il nécessaire d'exprimer le consentement de vive voix?

DIFFICULTÉS : 1. Ce n'est pas nécessaire. L'homme qui se marie se soumet en effet au pou-

---

Christi ad Ecclesiam significat : sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiæ conjungeretur.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio, quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet prædictæ conjunctionis, quamvis multiplex ex parte consentientium. Nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum, ex parte uxoris : et similiter, ex parte viri, consensus in conjunctionem ad uxorem.

ARTICULUS II.

Utrum oporteat consensum per verba exprimi.

[De forma Absolut., cap. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non oportet consensum per verba exprimi. Quia sicut per

voir d'autrui, comme celui qui prononce un vœu. Mais un vœu oblige devant Dieu, bien qu'on ne l'exprime pas de vive voix. De même le consentement sans paroles rendra le mariage obligatoire.

2. Le mariage peut avoir lieu entre deux personnes incapables de se dire l'une à l'autre de vive voix qu'elles consentent, comme entre des muets ou des gens de nationalité différente. Il n'est donc pas nécessaire que l'on manifeste en paroles le consentement.

3. Si on néglige une condition de validité pour quelque raison que ce soit, le sacrement est nul. Or il arrive que le mariage est valide, sans qu'il y ait eu des paroles prononcées : ainsi en est-il pour une jeune fille qui se tait par pudeur, quand ses parents la remettent entre les mains de son époux. La prononciation des mots n'est donc pas nécessaire au consentement.

CEPENDANT, le mariage est un sacrement. Mais tout sacrement exige la présence d'un signe

---

matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quoad Deum etiam si non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem etiam sine expressione verborum.

2. PRÆTEREA, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt, quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. PRÆTEREA, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum : sicut quando puella tacet præ verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

SED CONTRA, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sen-

sensible. Le mariage requiert donc des paroles exprimant le consentement.

En outre, le mariage est un contrat entre l'homme et la femme. Or, tout contrat exige que les parties se manifestent extérieurement la nature de leurs obligations réciproques. Le mariage doit donc se faire par un consentement exprimé de vive voix.

CONCLUSION : Nous savons, par ce qui précède, que l'union conjugale revêt la forme d'un engagement obligatoire, semblable aux contrats de la vie matérielle. Or il ne peut y avoir contrat de cette sorte sans que les parties se fassent connaître mutuellement et verbalement leurs desseins. Il faudra donc, pour la même raison, exprimer de vive voix le consentement matrimonial. Ainsi la manifestation verbale du consentement jouera dans le mariage le même rôle que l'ablution extérieure dans le baptême [33].

SOLUTIONS : 1. L'obligation du vœu n'est pas

---

sibile signum. Ergo et in matrimonio. Et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

2. PRÆTEREA, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se mutuo homines obligent. Ergo et in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis [art. præced.] patet, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt, ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur : ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum. Et

sacramentelle, mais spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire que le vœu, pour avoir force obligatoire, soit fait à la manière d'un contrat. Cela est cependant requis pour le mariage.

2. Si certaines personnes ne peuvent pas se faire connaître de vive voix leurs désirs, elles peuvent le faire par des gestes. Et ces gestes tiennent lieu de paroles.

3. Comme le fait remarquer Hugues de S. Victor, « les époux doivent consentir au don réciproque qu'ils se font et se donner de plein gré : la preuve de ce fait sera l'absence du refus de s'unir ». Dans le cas proposé on considère les signes donnés par les parents comme donnés aussi par la jeune fille : la preuve suffisante de son adhésion, c'est qu'elle n'y contredit pas.

ARTICLE 3.

Le consentement, exprimé sous forme de promesse pour l'avenir, est-il cause du mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Exprimé de cette façon, le

---

ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

AD SECUNDUM dicendum quod, quamvis non possint vota sua mutuo verbis tales exprimere, possunt tamen exprimere nutibus. Et tales nutus pro verbis computantur.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut dicit Hugo de Sancto-Victore [Summ. Sent., tract. 7, cap. 6], « eos qui conjunguntur sic oportet consentire ut invicem se spontanee recipiant : quod judicatur fieri si in desponsatione non contradicant ». Unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellæ : sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

ARTICULUS III.

Utrum consensus expressus per verba de futuro matrimonium faciat.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod consensus

consentement sera cause du mariage, semble-t-il. Car ce que le présent est au présent, l'avenir l'est à l'avenir. Or, du consentement donné sous forme d'engagement immédiat résulte le mariage immédiat. Donné sous forme de promesse pour l'avenir, le consentement aura donc pour effet le mariage futur.

2. Dans le mariage, comme dans les autres contrats civils, on accepte les obligations en manifestant son consentement. Mais il est indifférent que les parties de ces autres contrats prennent des engagements immédiats ou futurs. Ceux qui contractent mariage pourront donc faire l'un ou l'autre.

3. Par les vœux de religion, l'homme contracte un mariage spirituel avec Dieu. Mais les vœux de religion sont des promesses qui engagent l'avenir et ont force obligatoire. De même, le mariage pourra se faire sous la forme de promesse pour l'avenir.

CEPENDANT, celui qui consent à prendre dans l'avenir telle femme pour épouse et s'engage

---

expressus per verba de futuro matrimonium faciat. Quia sicut se habet præsens ad præsens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de præsenti expressus facit matrimonium in præsenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. PRÆTEREA, sicut in matrimonio fit quædam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de præsenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. PRÆTEREA, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo et similiter potest fieri matrimonium per verba de futuro.

SED CONTRA est quia ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de

ensuite présentement avec telle autre, est obligé de conserver cette dernière : c'est le droit qui le veut. Or, il n'en serait pas de la sorte si l'union acceptée pour l'avenir avait été un vrai mariage, car celui qui est lié à une femme, ne peut du vivant de celle-ci, s'unir à une autre. Le consentement exprimé par un engagement pour l'avenir ne peut donc avoir le mariage pour effet.

En outre, celui qui promet de faire une chose ne l'accomplit pas encore. Or celui qui consent au mariage par un engagement pour l'avenir, promet qu'il contractera mariage avec une certaine personne. Il ne le contracte donc pas présentement [34].

CONCLUSION : Ces causes que sont les sacrements sont des signes efficaces : ils produisent ce qu'ils signifient. Or, exprimer son consentement sous forme d'engagement pour l'avenir, ce n'est pas faire entendre que l'on contracte mariage, mais que l'on promet de se marier. Une telle forme du consentement n'entraîne donc pas le

---

præsenti, secundum jura debet habere secundam uxorem. Sed hoc non esset si consensus per verba de futuro faceret matrimonium : quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

2. PRÆTEREA, qui promittit aliquid se facturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua contracturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

RESPONDEO dicendum quod causæ sacramentales significando efficiunt : unde « hoc efficiunt quod significant ». Et quia, cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum, ideo talis expressio

mariage, mais c'est un accord que l'on appelle fiançailles [35].

SOLUTIONS : 1. Quand le consentement revêt la forme d'un engagement immédiat, celui qui s'engage s'exprime au présent, son consentement vise le moment même où il s'engage. Mais quand il accepte de consentir à un engagement pour l'avenir, il exprime bien présentement ses promesses, mais ne veut les réaliser que plus tard. Il ne s'engage donc pas à agir immédiatement. Il existe donc une différence entre les deux manières de faire.

2. De même en est-il pour les autres contrats : en parlant au futur, on ne transmet pas des droits sur l'objet du contrat. On dit seulement alors : « je te donnerai ». On ne cède ses droits que si on s'y engage immédiatement.

3. Dans la profession, ce qu'on promet pour l'avenir, c'est la fidélité aux obligations du mariage spirituel, c'est-à-dire l'obéissance ou l'observation de la règle, mais non pas le mariage spirituel. Si l'on ne s'engage à réaliser un mariage

---

consensus non facit matrimonium, sed sponsionem ejus, quæ sponsalia nominatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, cum consensus exprimitur per verba de præsenti, et verba sunt præsentia, et in præsens consentitur pro eodem tempore. Sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt præsentia, sed consentitur in futurum. Et ideo non pro eodem tempore. Et propter hoc non est simile.

AD SECUNDUM dicendum quod etiam in aliis contractibus qui verbis futuris utitur non transfert potestatem rei suæ in alterum, ut si dicat, « Dabo tibi » : sed solum quando verbis præsentibus utitur.

AD TERTIUM dicendum quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia vel observantia regulæ : et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem spirituale

spirituel que dans l'avenir, le mariage spirituel n'existe pas encore, car de ce fait on ne devient pas moine, on promet seulement de l'être.

ARTICLE 4.

Un simple signe d'assentiment, même verbal, suffit-il à constituer le mariage, si le consentement intérieur fait défaut?

DIFFICULTÉS : 1. Quand il n'y a pas consentement intérieur, les paroles extérieures suffisent à nouer le mariage. Il est juste, en effet que la fraude et la ruse tournent au détriment de ceux qui osent s'en servir; d'ailleurs le droit l'exige. Or, celui-là use de fraude qui déclare consentir alors qu'il ne le fait pas dans son cœur. Il ne peut donc profiter de ce fait pour se libérer de l'obligation que lui impose le mariage.

2. Le seul moyen de faire connaître le consentement intérieur est de le manifester au dehors. Et si cette expression ne suffisait pas, si les deux

---

matrimonium in futurum voveatur, non est matrimonium spirituale : quia nondum ex hoc aliquis est monachus, sed se futurum monachum pollicetur.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus expressio, etiam per verba, si desit interior consensus, faciat matrimonium.

[4 Sent., dist. 27, Expos. litt.; dist. 28, art. 2; dist. 29, Expos. litt.]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod consensus expressio, etiam per verba, si desit interior consensus, faciat matrimonium. Quia « fraus et dolus nemini patrocinari debet », secundum jura. Sed ille qui verbis exprimit consensum quem in corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. PRÆTEREA, consensus mentalis alterius non potes

époux devaient encore consentir dans leur cœur, aucun d'eux ne pourrait savoir si l'autre est vraiment son conjoint. Ils seraient donc coupables de fornication chaque fois qu'ils useraient du mariage.

3. Quand un homme a consenti ouvertement à prendre présentement une femme, on le force, sous peine d'excommunication, à la conserver comme épouse, même s'il prétend n'avoir pas consenti intérieurement, et bien qu'il ait épousé ensuite une autre femme, en y consentant cette fois vraiment. Or on n'agirait pas ainsi envers lui, si le consentement intérieur était nécessaire au mariage. Il ne l'est donc pas.

CEPENDANT, Innocent III, dans une décrétale, répond ainsi à la question présente : « Sans le consentement tout le reste ne vaut rien pour établir l'union conjugale ».

D'autre part, l'intention est une condition nécessaire à la validité des sacrements. Or, celui

---

esse alicui notus nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum, tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux. Et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. PRÆTEREA, si aliquis probatur per verba de præsenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse, etiam si postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

SED CONTRA est quod Innocentius III dicit, in decretali quadam, in casu isto loquens : « Sine consensu nequeunt cetera fœdus perficere conjugale ».

2. PRÆTEREA, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet

qui ne consent pas intérieurement au mariage n'a pas l'intention de le contracter. Il n'y a donc pas mariage.

CONCLUSION : Les paroles expressives du consentement remplissent, dans le mariage, le même rôle que l'ablution extérieure dans le baptême. Or, on ne recevrait pas le baptême si, tout en se soumettant à l'ablution extérieure, on se proposait non pas de recevoir le sacrement, mais de se divertir ou de tromper. De même, la manifestation extérieure du consentement sans l'acquiescement intérieur ne suffit pas à nouer le mariage [36].

SOLUTIONS : 1. Il faut ici considérer deux choses : en premier lieu, le défaut de consentement que l'homme revendique au for de sa conscience pour ne pas contracter le lien conjugal, mais dont il ne peut se prévaloir devant le for extérieur de l'Eglise, qui juge les faits selon les témoignages allégués. En second lieu, la fausseté des paroles dont le coupable ne bénéficie ni

---

intentionem matrimonii contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est [art. 2]. Unde sicut, si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens recipere sacramentum sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ibi sunt duo : scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiæ, ut non adstringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiæ, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum, et hic non patrocinatur nec in foro pœnitentiæ nec in foro Ecclesiæ, quia in utroque pro hoc punitur.

au for de la pénitence ni au for externe de l'Eglise, car il est puni pour cela en l'une et l'autre de ces juridictions [37].

2. Si le consentement intérieur de l'un des deux époux fait défaut, le mariage n'existe ni d'un côté ni de l'autre, car point de mariage sans union réciproque. On peut cependant regarder comme probable l'absence de fraude, à moins de preuve évidente, car on doit se fier à la loyauté de quelqu'un jusqu'à preuve du contraire. Aussi bien, celui qui n'a pas usé de fraude est-il excusable en raison de son ignorance.

3. Dans le cas proposé, l'Eglise contraint l'homme à demeurer avec sa première épouse, car elle juge selon les apparences et elle ne commet pas d'erreur injuste, mais une erreur de fait. Mais l'homme doit supporter d'être excommunié plutôt que de reprendre sa première épouse, ou bien alors fuir dans des régions lointaines [38].

Ad secundum dicendum quod, si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium : quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est [qu. 44, art. 1]. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant : quia de quolibet præsumendum est bonum nisi probetur contrarium. Unde ille ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia secundum ea judicat « quæ foris apparent » : nec decipitur in justitia, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat ; vel in alias regiones remotas fugere..

ARTICLE 5.

Suffit-il de consentir en secret au mariage immédiat pour être marié?

DIFFICULTÉS : 1. Cela ne suffit point. Ce que possède une personne, en effet, ne peut devenir la propriété d'autrui sans le consentement de la première. Or un père possède des droits sur sa fille. Une jeune fille ne peut donc se marier et se soumettre au pouvoir de son mari sans l'adhésion de son père. Consentir en secret même au mariage immédiat ne suffit donc pas pour contracter mariage.

2. Le mariage ressemble à la pénitence, car il exige comme condition essentielle un acte personnel de notre part. Or, le sacrement de pénitence requiert l'intervention des ministres de l'Eglise, dispensateurs des choses saintes. Le mariage ne peut donc se faire secrètement sans la bénédiction sacerdotale.

ARTICULUS V.

Utrum consensus in occulto factus per verba de præsenti faciat matrimonium.

[4 Sent., dist. 28, Expos. litt.]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de præsenti non faciat matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri nisi patre consentiente. Et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de præsenti expressus, non erit matrimonium.

2. PRÆTEREA, sicut in matrimonio est actus noster quasi de essentia sacramenti, ita in pœnitentia. Sed sacramentum pœnitentiæ non perficitur nisi mediante-

3. Le baptême peut être privé ou solennel, car l'Eglise n'interdit pas qu'on l'administre en secret. Mais l'Eglise interdit les mariages clandestins. On ne peut donc contracter mariage secrètement.

4. Les parents au second degré ne peuvent se marier ensemble puisque l'Eglise le leur défend. Or, l'Eglise s'oppose de la même façon aux mariages clandestins. Ces derniers ne peuvent donc être valides.

CEPENDANT, la cause une fois posée, l'effet suit. Or la cause efficiente du mariage est le consentement donné au mariage immédiat. Que ce consentement soit secret ou public, le mariage s'ensuivra donc toujours.

D'autre part, quand la vraie matière et la forme des sacrements sont présentes, le sacrement produit son effet. Or le mariage même secret est pourvu de la forme requise puisqu'on a prononcé les paroles du consentement à l'union immédiate, et de la matière idoine puisque les personnes

---

bus Ecclesiæ ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium perfici potest in occulto, absque sacerdotali benedictione.

3. PRÆTEREA, baptismus, quia potest in occulto et in aperto fieri, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed ecclesia prohibet clandestina matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. PRÆTEREA, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, matrimonium contrahi non potest quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

SED CONTRA, posita causa ponitur effectus. Sed causa efficiens matrimonii est consensus per verba de præsenti expressus. Ergo, sive fiat in publico sive in occulto, matrimonium sequetur.

2. PRÆTEREA, ubi est debita materia et debita forma, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimo-

légitimes sont présentes. Il y a donc mariage valide.

CONCLUSION : Il en est du mariage comme des autres sacrements : certaines cérémonies leur sont essentielles, tandis que d'autres ne font qu'ajouter une plus grande solennité. L'absence des secondes n'empêche point la validité du sacrement, bien qu'il y ait faute à les omettre. Or, ici, le consentement donné à l'union présente entre personnes capables de se marier réalise le mariage. Ce sont là, en effet, les deux conditions essentielles, car tout le reste contribue à la solennité du sacrement et consiste seulement en des cérémonies de convenance dont l'omission ne nuit pas à la validité du mariage. Toutefois les personnes qui contracteraient union sans les accomplir commettraient une faute, à moins d'excuse légitime [39].

SOLUTIONS : 1. Une jeune fille n'est pas soumise à son père à la façon d'une esclave, à tel

---

nio servatur debita forma, quia sunt ibi verba de præsenti consensum exprimentia ; et debita materia, quia sunt legitimæ personæ ad contrahendum. Ergo est ibi verum matrimonium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in aliis sacramentis quædam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum ; quædam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit : ita etiam consensus expressus per verba de præsenti, inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit. Quia hæc duo sunt de essentia sacramenti : alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat. Unde, si omittantur, verum est matrimonium : quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potesta

point qu'elle ne puisse disposer elle-même de son corps : elle dépend en réalité de son père quant à son éducation. Conservant donc sa liberté, elle peut se soumettre à un tiers sans le consentement paternel ; de même un jeune homme et une jeune fille peuvent entrer en religion sans le gré de leurs parents, car ils peuvent disposer d'eux-mêmes [40].

2. Nos actes personnels sont essentiels au sacrement de pénitence, mais ne suffisent pas à produire l'effet immédiat du sacrement, à savoir l'absolution des péchés : aussi est-il nécessaire que le prêtre intervienne pour compléter le sacrement. Dans le mariage, nos actes personnels suffisent à créer le lien qui est l'effet immédiat du sacrement, car toute personne peut s'engager vis-à-vis d'une autre. La bénédiction du prêtre n'est donc pas requise comme condition essentielle du sacrement.

3. On ne peut pas recevoir le baptême d'une

---

tem non habeat, sed quasi filia ad educandum. Et ideo, secundum hoc quod libera est, potest se in potestate alterius absque consensu patris dare : sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum quod actus noster in pœnitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non est sufficiens ad inducendum proximum effectum, scilicet absolutionem a peccatis : et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio : quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare. Et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum quod etiam prohibitum est quod baptismum nullus accipiat nisi a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis. Et ideo non est similis ratio.

personne autre que le prêtre, sinon en cas de nécessité. Mais le mariage n'est pas un sacrement que l'on doive nécessairement recevoir. Les deux cas sont donc différents.

Les mariages clandestins, d'autre part, sont interdits en raison des graves inconvénients qui en sont habituellement la conséquence ; car ici, une partie trompe souvent l'autre. En outre, les conjoints convolent fréquemment à d'autres noces en se repentant d'avoir agi avec précipitation. Ces mariages ont encore beaucoup d'autres inconvénients, et ont enfin quelque chose de répugnant.

4. Les mariages clandestins ne sont pas interdits parce que les conditions essentielles du contrat font défaut, ce qui arrive au contraire pour les mariages entre personnes inaptes, car celles-ci ne représentent pas la matière exigée par ce sacrement. Il n'y a donc pas parité entre les deux cas.

Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quæ inde evenire solent. Quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte ; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum pœnitent de his quæ subito facta sunt ; et multa alia mala inde accidunt. Et speciem turpitudinis præter hoc habent.

Ad quartum dicendum quod non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quæ sunt materia indebita huic sacramento. Et ideo non est simile.

QUESTION 46.

DU CONSENTEMENT SUIVI D'UN SERMENT OU DE RELATIONS SEXUELLES.

La suite de notre étude nous amène à considérer les cas où le consentement est suivi d'un serment ou de l'acte sexuel. A ce propos, deux questions à résoudre : 1. Y a-t-il mariage quand, à la promesse de le contracter, on ajoute un serment? — 2. Les relations charnelles qui suivent une promesse de mariage incluent-elles le mariage en fait?

ARTICLE 1.

Y a-t-il mariage quand, à la promesse de le contracter, on ajoute un serment?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que oui. Aucun homme, en effet, ne peut s'obliger à désobéir au

---

QUÆSTIO XLVI.

DE CONSENSU CUI ADVENIT JURAMENTUM VEL COPULA CARNALIS.

Deinde considerandum est de consensu cui advenit juramentum vel copula carnalis.

Circa quod quæruntur duo : 1. Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium. — 2. Utrum copula carnalis eidem consensui adveniens faciat matrimonium.

ARTICULUS 1.

Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso, faciat matrimonium.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro expresso,

droit divin. Or celui-ci exige que l'on reste fidèle à ses serments, car il est dit dans saint Matthieu : « Vous vous acquitterez de vos serments envers le Seigneur ». Aucune obligation nouvelle ne peut donc dispenser d'accomplir le serment déjà prêté. Aussi l'homme qui consent à prendre dans l'avenir telle femme pour épouse, et qui confirme cette promesse par serment, aura beau se marier avec une autre femme en la prenant aussitôt pour épouse, il devra néanmoins observer le serment antérieur. Or cela ne serait pas possible si ce serment n'avait eu le mariage pour effet. Consentir à se marier dans l'avenir et ajouter un serment, c'est donc conclure le mariage.

2. La véracité divine l'emporte sur la véracité humaine. Mais faire un serment, c'est appuyer sa parole sur la véracité divine. Si donc les mots qui expriment le consentement au mariage immédiat et qui ne sont que de la vérité humaine, ont le mariage pour effet, à plus forte raison les paroles que l'on exprime pour consentir au ma-

---

faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino : ut patet Matth. 5 [v. 33] : « Reddes autem Domino juramenta tua ». Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat tenere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum, aliquis alteri se obligat per verba de præsenti ; videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset nisi juramento illo esset matrimonium illud perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, facit matrimonium.

2. Præterea, veritas divina fortior est quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de præsenti, in quibus est sola veritas humana, matrimo-

riage futur et que l'on confirme par serment auront-elles le même résultat.

3. Selon l'Apôtre, le serment met fin à toute discussion. Dans les jugements on doit toujours s'en rapporter à un serment plus qu'à une simple affirmation. Si donc un homme affirme simplement qu'il consent à prendre immédiatement une personne pour épouse, alors qu'auparavant il avait promis sous serment d'en prendre une autre dans l'avenir, le juge ecclésiastique doit le forcer, semble-t-il, à demeurer avec la première et non pas à prendre la seconde.

4. Les simples promesses, comme telles, ont les fiançailles pour effet. Mais le serment qui s'y ajouterait ne peut pas rester inutile. Il doit donc produire quelque chose de plus ferme que les fiançailles. Or, au-dessus des fiançailles, il n'y a que le mariage. Les promesses faites avec serment ont donc le mariage pour effet.

CEPENDANT, ce qui est à venir, n'est pas encore. Or, malgré le serment, les promesses

---

nium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro juramento firmata.

3. PRÆTEREA, secundum Apostolum, ad Heb. [cap. 6, v. 16], « omnis controversiæ finis est juramentum ». Ergo, in judicio saltem, plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de præsenti postquam consenserit in aliam per verba de futuro juramento firmata, videtur quod judicio Ecclesiæ debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. PRÆTEREA, verba de futuro simpliciter prolata faciunt sponsalia. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo faciunt matrimonium.

SED CONTRA, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro signi-

signifient que le consentement est promis pour l'avenir. Le mariage n'existe donc pas encore.

Quand, d'autre part, le mariage est conclu, aucun autre consentement n'a besoin d'être échangé. Or, après le serment, on donne un nouveau consentement et le mariage s'ensuit, sinon il serait inutile de jurer qu'on le contractera. Ce n'est donc pas au moment du serment que se réalise le mariage.

CONCLUSION : On prête serment pour confirmer ses dires. Le serment atteste donc la vérité des paroles énoncées mais n'en change pas le sens. Or, la promesse de consentir dans l'avenir ne signifie pas que le mariage est conclu, car, ce que l'on promet, on ne l'accomplit pas encore. Ajouter un serment à cette promesse, ce ne sera donc pas encore contracter mariage, comme le remarque le Maître des Sentences [41].

SOLUTIONS : 1. Le droit divin impose la fidé-

---

ficent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

2. PRÆTEREA, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit : alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

RESPONDEO dicendum quod juramentum adhibetur ad confirmationem dictorum. Unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat. Et ideo, cum verba de futuro ex ipsa significatione sua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur nondum fit; etiam si juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera [Dist. 28, cap. 1] dicit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod implere juramentum licitum est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde, si aliqua obligatio sequens

lité après un serment licite mais non après un serment illicite. Quand, après le serment licite, survient une obligation nouvelle qui rend celui-là illicite, ce n'est pas désobéir au droit divin que de ne pas l'exécuter. Il en est ainsi dans le cas proposé. Le serment est, en effet, illicite, quand la promesse l'est aussi. Or promettre le bien d'autrui est interdit. Par conséquent le fait de céder de suite à une épouse les droits conjugaux rend illicite, pour celui qui les avait promis à une autre, l'exécution du serment prononcé.

2. La vérité divine est la plus efficace pour confirmer ce dont on la prend à témoin.

3. La réponse à la troisième difficulté est la même que la précédente.

4. Le serment ne fait pas naître une obligation nouvelle mais confirme celle qui existe déjà. Dès lors, c'est commettre un plus grand péché que de ne pas l'accomplir.

---

juramentum faciat illud illicitum, cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat. Et ita est in proposito. Illicite enim juratur quod illicite promittitur. Promissio autem de alieno est illicita. Unde consensus sequens per verba de præsenti, quo quis transfert dominium sui corporis in aliam, facit præcedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod juramentum aliquid operatur, non novam obligationem faciens, sed factam confirmans. Et sic gravius peccat qui eam violat.

ARTICLE 2.

Les relations charnelles qui suivent une promesse de mariage incluent-elles le mariage en fait?

DIFFICULTÉS : 1. Les relations charnelles qui suivent les fiançailles semblent nouer le mariage. Consentir en actes, c'est, en vérité, acquiescer plus qu'on ne le ferait en paroles. Mais celui qui a des rapports charnels consent en actes à l'exécution de sa promesse. Si donc le mariage existe dès qu'il y a consentement verbal à l'union immédiate, à plus forte raison résultera-t-il de l'union charnelle.

2. Le consentement au mariage n'a pas besoin d'être exprimé : il suffit qu'on puisse le présumer. Or il n'y a pas de présomption plus claire du consentement que les relations charnelles. Elles ont donc le mariage pour effet.

3. Toute relation charnelle entretenue en dehors du mariage est péché : or une femme ne pèche

---

ARTICULUS II.

Utrum carnalis copula, post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium.

[Quodl. 5, qu. 8, art. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod carnalis copula, post verba de futuro consensum exprimentia, faciat matrimonium. Quia majus est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam si solis verbis de præsenti consensus fieret.

2. PRÆTEREA, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. PRÆTEREA, omnis conjunctio carnalis præter ma-

pas, semble-t-il, en ayant des rapports charnels avec son fiancé. Ces rapports incluent donc le mariage.

4. Un péché ne peut être remis qu'après restitution du bien dérobé. Or, à la femme séduite sous prétexte de mariage, l'homme ne peut rendre le bien dérobé qu'en l'épousant immédiatement. Si donc, à la suite des relations entretenues avec cette femme, il en épouse une autre et contracte aussitôt mariage avec elle, il est tenu, semble-t-il, de reprendre la première. Il n'en serait pas ainsi, s'il n'y avait eu mariage avec celle-ci. Les rapports charnels qui suivent la promesse auront donc le mariage pour effet.

CEPENDANT, le pape Nicolas Ier déclare : « Si le consentement au mariage fait défaut, toutes les autres démarches, même les relations charnelles, qui s'y joindront, seront sans valeur ».

En outre ce qui est postérieur à une chose n'en est pas la cause. Or les relations charnelles

---

trimonium facta est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. PRÆTEREA, « non remittitur peccatum nisi restituatur ablatum ». Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quod si etiam, post carnalem copulam, cum alia contraxerit per verba de præsenti, quod teneatur ad primam redire. Quod non esset nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula, post consensum de futuro, facit matrimonium.

SED CONTRA est quod dicit Nicolaus Papa : « Si consensus in nuptiis defuerit, cetera, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur. »

2. PRÆTEREA, quod consequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matri-

suivent le mariage, comme l'effet, sa cause. Elles ne sont donc pas le mariage.

CONCLUSION : On peut parler du mariage de deux manières. En premier lieu, au point de vue de la conscience : à ce point de vue, l'union charnelle ne peut vraiment pas nouer le mariage entre deux fiancés, si le consentement intérieur fait défaut. En l'absence du consentement intérieur, des engagements même immédiats n'auraient pas le mariage pour effet.

En second lieu, on peut parler du mariage selon la manière dont l'Eglise en juge. Or, ce sont les gestes extérieurs qui servent de base au jugement de for externe. Mais il n'y a point d'expression plus significative du consentement que les rapports charnels. Aussi l'Eglise déclare dans son jugement que ces rapports postérieurs aux fiançailles incluent le mariage, à moins qu'il n'y ait eu des preuves évidentes de fraude ou de dol [**42**].

---

monium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

RESPONDEO dicendum quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo, quantum ad forum conscientiæ. Et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit : quia verba de præsenti etiam consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium.

Alio modo, quantum ad judicium Ecclesiæ. Et quia in exteriori judicio secundum ea « quæ foris patent » judicatur, cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum judicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

SOLUTIONS : 1. Accomplir l'acte sexuel, c'est, il est vrai, consentir en fait aux véritables rapports conjugaux, mais ce n'est pas consentir au mariage, sauf selon l'interprétation juridique.

2. Cette présomption ne change pas la réalité des choses, mais le jugement que l'on porte sur elles.

3. Quand la fiancée accepte les rapports charnels parce qu'elle suppose en son fiancé le désir de consommer le mariage, elle est excusable de péché [1]. A moins que des preuves évidentes ne manifestent un mensonge, ce qui se produirait si tous deux étaient de condition très inégale au point de vue du rang social ou au point de vue de la fortune, ou si un autre signe certain manifestait la tromperie. Mais le fiancé, lui, commet un péché : il pèche d'abord en se livrant à la fornication ; ensuite et davantage en usant de fraude.

4. Si le fiancé a déshonoré sa fiancée, il doit la prendre pour femme et la préférer à toute

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem : sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso nisi secundum interpretationem juris.

AD SECUNDUM dicendum quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod de rebus exterius fit.

AD TERTIUM dicendum quod, si sponsa sponsum admittat credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato : nisi aliqua signa expressa fraudis appareant, sicut si sint multum distantis conditionis vel quantum ad nobilitatem vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat et fornicando ; et, quod plus est, fraude quam facit.

AD QUARTUM dicendum quod in tali casu sponsus,

[1] Du péché de fornication, mais non de tout péché : car elle désobéit à l'Eglise en contractant un mariage clandestin.

autre, pourvu que la fiancée soit de rang égal ou de condition plus élevée [1]. Mais s'il a déjà contracté mariage avec une autre, il est devenu incapable de satisfaire à cette obligation. Il lui suffit alors de pourvoir à l'avenir de sa fiancée. Cependant, disent certains, il n'est pas même tenu à cela, quand il est de condition beaucoup plus élevée ou quand il y a eu des signes certains de tromperie, car on peut supposer avec probabilité que la fiancée n'a pas été trompée mais a feint de l'être.

---

antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, factus est jam impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur. Et ideo sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum evidens fraudis fuerit : quia præsumi probabiliter potest quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

[1] Voir note explicative [21].

QUESTION 47.

DU CONSENTEMENT FORCÉ ET DU CONSENTEMENT SOUS CONDITION.

Parlons maintenant du consentement forcé et du consentement donné sous condition. A ce sujet, nous nous poserons six questions : 1. Le consentement forcé est-il possible? — 2. Y a-t-il une forme de violence que puisse subir un homme résolu? — 3. Le consentement forcé rend-il le mariage valide? — 4. Le mariage est-il valide pour le conjoint qui a obtenu de force le consentement de l'autre? — 5. Le consentement donné sous condition rend-il le mariage valide? — 6. Un père peut-il forcer son enfant à contracter mariage?

QUÆSTIO XLVII.

DE CONSENSU COACTO ET CONDITIONATO.

Deinde considerandum est de consensu coacto et conditionato.

Circa quod quæruntur sex : 1. Utrum aliquis consensus possit esse coactus. — 2. Utrum aliqua coactio cadat in constantem virum. — 3. Utrum consensus coactus faciat matrimonium. — 4. Utrum consensus coactus faciat matrimonium ex parte cogentis. — 5. Utrum consensus conditionatus matrimonium faciat. — 6. Utrum aliquis possit cogi a patre ad matrimonium contrahendum.

ARTICLE 1.

Le consentement forcé est-il possible?

DIFFICULTÉS : 1. On ne peut exiger de force le consentement. La contrainte, en effet, ne peut avoir raison du libre arbitre, comme on l'a dit ailleurs. Or, le consentement est un acte du libre arbitre. Il ne peut donc être obtenu de force.

2. Selon le Philosophe, la violence ou la contrainte est ce dont la cause se trouve hors du patient mais qui n'y coopère d'aucune façon. Or, tout consentement a sa cause dans le patient. On ne peut donc pas être forcé à consentir.

3. Tout péché s'achève dans le consentement. Mais ce qui est cause du péché ne peut être effet de la violence, puisque selon saint Augustin : « nul ne pèche par un acte impossible à éviter ». Or, les juristes l'enseignent, la violence consiste dans la poussée irrésistible d'un être plus puis-

---

ARTICULUS 1.

Utrum aliquis consensus possit esse coactus.

[1ª 2æ, qu. 6, art. 4; 2 Sent., dist. 25, qu. 1, art. 2]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in libero arbitrio cadere non potest secundum aliquem statum ejus : ut in 2 libro, dist. 25, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. PRÆTEREA, violentum, quod est idem quod coactum, secundum Philosophum [Ethic. lib. 3, cap. 1], est « cujus principium est extra, nihil conferente vim passo ». Sed omnis consensus principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. PRÆTEREA, omne peccatum consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest : quia, secundum Augustinum [De lib. arbit., lib. 3, cap. 18], « nullus peccat in eo quod vitare non potest ».

sant. Le consentement ne peut donc être contraint ou forcé.

4. Assujettissement s'oppose à liberté. Mais la violence est un assujettissement, car, comme le dit Cicéron, « la violence est une force impétueuse qui assujettit un être à des liens étrangers ». La violence ne peut donc s'exercer sur le libre arbitre. Elle ne peut donc pas non plus forcer le consentement, acte de liberté.

CEPENDANT, ce qui ne peut pas être n'est pas un empêchement. Or la violence qui force le consentement est un empêchement de mariage, comme l'indique le texte des Sentences. Le consentement peut donc être forcé.

D'autre part, le mariage revêt la forme d'un contrat. Mais, dans les contrats, la volonté peut subir une contrainte. Aussi le législateur exige-t-il qu'en l'occurrence on remette les choses en leur premier état, car « il ne ratifie pas les actes

---

Cum ergo vis a juristis definiatur esse « majoris rei impetus qui repelli non potest », videtur quod consensus non possit esse coactus vel violentus.

4. PRÆTEREA, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam Tullii definitione : dicit enim quod vis est « impetus dominantis retinens rem intra terminos alienos ». Ergo vis in liberum arbitrium non cadit. Et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

SED CONTRA, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera [Dist. 29, cap. 1] dicitur. Ergo consensus cogi potest.

2. PRÆTEREA, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta : unde Legislator in integrum restitutionem adjudicat, « ratum non habens quod vi metusve causa factum est ». Ergo et in matrimonio potest esse consensus coactus.

accomplis par force ou par crainte ». Le consentement du mariage peut donc être un consentement forcé.

CONCLUSION : La violence s'exerce de deux manières : elle peut d'abord imposer une nécessité absolue. Aristote l'appelle alors violence pure : elle consiste, par exemple, à pousser brutalement quelqu'un pour le faire avancer. D'une autre manière, elle n'impose qu'une nécessité relative. Aristote la nomme alors violence mixte : c'est ainsi que le navigateur jette ses marchandises à la mer pour ne pas couler. Et dans ce cas de violence, l'acte accompli considéré dans l'abstrait, n'est pas volontaire. Cependant, étant donné les circonstances, au moment de son exécution, il est bel et bien volontaire. Et comme tout acte ne se réalise que « dans ses conditions particulières », celui-ci a été simplement volontaire et partiellement involontaire. Le consentement de la volonté peut subir cette violence relative,

---

RESPONDEO dicendum quod duplex est coactio vel violentia. Una quæ facit necessitatem absolutam. Et tale violentum dicitur a Philosopho [loc. cit. in arg. 2] violentum simpliciter : ut cum quis aliquem corporaliter impellit ad motum. — Alia quæ facit necessitatem conditionatam. Et hanc vocat Philosophus [Ibid., n. 6] violentum « mixtum » : sicut cum quis projicit merces in mare ne periclitetur. Et in isto violento, quamvis hoc quod fit non sit per se voluntarium, tamen, consideratis circumstantiis, hic et nunc voluntarium est. Et quia « actus in particularibus sunt [Aristot. Ethic., lib. 3, cap. 1] », ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium. Unde hæc violentia vel coactio potest esse de consensu, qui est actus voluntatis : non autem prima. Et quia hæc coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens, ideo ista vis idem est quod « metus », qui voluntatem cogit quodammodo. Sed prima vis cadit et in corporalibus actibus.

mais non pas la première, la violence pure. Cette violence mixte, d'ailleurs, ayant pour cause la peur de quelque danger imminent, se confond avec la crainte qui ébranle en quelque sorte la volonté.

Or, le législateur, lui, ne considère pas seulement les actes intérieurs, mais surtout les actes extérieurs; aussi entend-il par ce mot de violence la violence pure, qu'il distingue de la crainte. Au contraire, on ne parle ici que du consentement intérieur qui ne peut subir cette violence ou force que l'on distingue de la crainte. Dans la question présente, la violence et la crainte sont donc identiques. Et les juristes définissent ainsi la crainte : « le trouble de l'esprit provoqué par un danger présent ou futur » [43].

SOLUTIONS : Les réponses aux difficultés sont contenues dans ce qui précède. Les premières difficultés parlaient de la violence pure, les autres de la violence mixte.

Et quia Legislator considerat non solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim intelligit coactionem simpliciter : propter quod « vim » contra « metum » dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio seu vis quæ a metu distinguitur. Et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum jurisperitos, « instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio ».

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam primæ rationes procedunt de coactione prima; secundæ de secunda.

ARTICLE 2.

La crainte peut-elle forcer la volonté de l'homme résolu ?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble que non. Un homme résolu est en effet celui qui ne se trouble pas devant le danger. Or, la crainte consiste précisément « dans le trouble de l'âme en face d'un danger imminent ». Elle ne peut donc forcer la volonté de l'homme résolu.

2. La mort est le plus terrible de tous les maux, d'après Aristote, et comme le plus parfait objet de terreur. Or, les hommes résolus ne se troublent pas devant la mort, car l'homme courageux affronte même le danger de mourir. Aucune crainte ne peut donc forcer la volonté de l'homme résolu.

3. De tous les dangers, c'est celui du déshonneur que les vertueux redoutent le plus. Or, on ne considère pas la crainte du déshonneur comme capable d'influencer un homme résolu,

---

ARTICULUS II.

Utrum coactio metus cadat in constantem virum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod coactio metus non cadat « in constantem virum ». Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit « trepidatio mentis ratione periculi imminentis », videtur quod non cogatur metu.

2. PRÆTEREA, « omnium terribilissimum est mors », secundum Philosophum, in 3 Ethic. [cap. 6], quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte : quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. PRÆTEREA, inter alia pericula præcipue timetur a bonis periculum famæ. Sed timor infamiæ non reputatur timor cadens in constantem virum : quia, ut dicit

car, comme le dit la loi, « la crainte du déshonneur n'est pas mentionnée dans le décret intitulé : Les actes dont la crainte est la cause ». Aucune autre crainte ne peut donc forcer la volonté de l'homme résolu.

4. La crainte n'excuse pas de péché celui qui la subit, car elle l'incite à promettre ce qu'il ne veut pas accomplir : elle le fait donc mentir. Or ce n'est pas avoir du courage que de commettre même un petit péché sous l'empire de la crainte. Aucune espèce de crainte ne peut donc forcer la volonté de l'homme résolu.

CEPENDANT, Abraham et Isaac eurent de la fermeté et pourtant la crainte les fit agir : par crainte, en effet, ils prétendirent que leurs épouses étaient leurs sœurs. La crainte peut donc forcer la volonté de l'homme ferme et résolu.

Partout aussi la crainte astreignante va de pair avec la violence relative. Or n'importe quel homme peut subir cette violence et jettera, par exemple, ses marchandises à la mer au moment

---

lex, « timor infamiæ non continetur illo edicto, Quod metus causa factum est ». Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. PRÆTEREA, metus in eo qui metu cogitur peccatum relinquit : quia facit eum promittere quod non vult solvere, et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod peccatum, etiam minimum, pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

SED CONTRA, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eis cecidit metus : quia ratione metus dixerunt uxores suas sibi esse sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

2. PRÆTEREA, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis quantumcumque constans potest pati tale violentum : quia, si sit in

de la tempête. La crainte peut donc forcer la volonté de l'homme résolu.

CONCLUSION : La crainte force la volonté de quelqu'un lorsque celui-ci agit par contrainte, c'est-à-dire, accomplit un acte qu'il ne voudrait pas faire, pour éviter un mal qui lui fait peur. Mais, en cette circonstance, l'homme résolu diffère de celui qui ne l'est pas sur deux points : d'abord relativement à l'importance du danger qui le fait craindre. L'homme résolu, en effet, grâce à son jugement droit, sait ce qu'il faut omettre ou accomplir en face de tel danger. Or, on doit toujours choisir le moindre mal ou le plus grand bien. Aussi un tel homme supportera-t-il malgré lui un moindre mal par crainte d'un plus grand; la crainte ne lui fera jamais commettre un plus grand mal pour en éviter un moindre. L'homme inconstant, au contraire, se sentira forcé de faire un plus grand mal par crainte d'un mal plus petit : par exemple, il commettra un péché par peur d'une peine physique. A l'opposé,

---

mari, merces projiciet tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

RESPONDEO dicendum quod cadere metum in aliquem est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo, quantum ad qualitatem periculi quod timetur. Quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid pro quo dimittendum sit vel faciendum. Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est. Et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali : non autem cogitur ad majus malum ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali : sicut ad peccatum propter metum corporalis pœnæ. Sed pertinax e contra non potest cogi etiam ad minus malum susti-

l'homme opiniâtre ne pourra pas même être contraint de supporter ou de faire un moindre mal pour en éviter un plus grand. L'homme résolu tient donc le juste milieu entre l'inconstant et l'opiniâtre.

L'homme résolu et l'homme inconstant diffèrent encore dans la manière d'apprécier le danger imminent. Le premier ne se laisse influencer que par des événements estimés graves et susceptibles de se réaliser, le second est ému par des riens : « L'impie prend la fuite quand personne ne le poursuit », lit-on dans les Proverbes [44].

SOLUTIONS : 1. L'homme résolu ou celui qui a la vertu de force, d'après Aristote, est un intrépide, non pas qu'il ne craigne rien ; mais, ce qui ne mérite aucune crainte ne lui en inspire point. Il ne craint aussi qu'au moment où il le faut.

2. Le plus grand de tous les maux c'est le péché. Rien ne peut donc contraindre à le commettre l'homme résolu : il doit plutôt mourir que de se résigner à une mauvaise action, comme le dit d'ailleurs Aristote.

---

nendum vel faciendum ut evitet majus malum. Unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem.

Secundo differunt quantum ad æstimationem periculi imminentis. Quia fortis non nisi ex forti æstimatione et probabili cogitur : sed inconstans ex levi, Proverb. 28 [v. 1] : « Fugit impius nemine persequente ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod constans, sicut et de forti dicit Philosophus [Ethic. lib. 3, cap. 7], est intrepidus, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quæ non oportet, vel nisi quando oportet.

AD SECUNDUM dicendum quod peccata sunt maxima malorum. Et ideo ad hæc nullo modo potest homo constans cogi : immo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus, 3 Ethic. [cap. 1], dicit.

Quant aux maux corporels, il y en a de moindres et il y en a de plus grands. Plus importants sont ceux qui atteignent les personnes, comme la mort, les blessures, la honte d'un affront, la servitude. Aussi amènent-ils l'homme courageux à subir d'autres dommages corporels dont la liste est contenue dans ce vers : Déshonneur ou situation, blessures, mort violente. Peu importe que ces maux atteignent sa personne ou bien son épouse, ses enfants, ou d'autres parmi ses proches.

3. Si le déshonneur est le plus grand dommage que l'on puisse subir, il est facile toutefois d'empêcher qu'il se produise. Aussi, les juristes ne considèrent pas la crainte du déshonneur comme capable d'influencer un homme résolu.

4. La crainte ne force pas à mentir l'homme résolu, car celui-ci veut tenir ses promesses. Mais il se décide ensuite à demander la restitution, ou s'il a promis de ne pas la demander, il dénonce au juge la violence qui lui est faite.

Sed quædam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis. Inter quæ sunt præcipua quæ ad personam pertinent, sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus. Et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia. Et hæc continentur hoc versu : « Stupri sive status, verberis atque necis ». Nec differt utrum hæc pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, vel aliorum hujusmodi.

Ad TERTIUM dicendum quod infamia quamvis sit magnum damnum, tamen ei de facili occurri potest. Et ideo non reputatur cadere in constantem virum metus infamiæ, secundum jura.

Ad QUARTUM dicendum quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare : sed tamen postea vult petere restitutionem; vel saltem judici denuntiare, si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum : cum hoc sit

En toute hypothèse, il ne peut s'engager à omettre cette dénonciation : ce serait contraire à la vertu de justice et on ne peut forcer personne à agir ainsi, c'est-à-dire à faire un acte injuste.

ARTICLE 3.

Le consentement forcé rend-il le mariage nul ?

DIFFICULTÉS : 1. Non, car le consentement est une condition du mariage au même titre que l'intention dans le sacrement de baptême. Or, celui que l'on force à recevoir le baptême le reçoit validement. De même, celui qui, par crainte, consent au mariage en contracte les obligations.

2. Un acte accompli sous l'influence de la violence relative est plus volontaire qu'involontaire, comme le déclare Aristote. Or on ne peut pas forcer le consentement d'une manière absolue. Celui-ci reste donc quelque peu volontaire. Le mariage est donc encore librement consenti.

---

contra bonum justitiæ, ad quod cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrum consensus coactus tollat matrimonium.

[3 Sent., dist. 39, art. 3, qua 2, ad 2]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad recipiendum baptismum, recipit sacramentum. Ergo coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio obligatur.

2. PRÆTEREA, violentum mixtum, secundum Philosophum [Ethic., lib. 3, cap. 1], plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus esse coactus nisi per violentum mixtum. Ergo

3. On doit vraisemblablement conseiller de rester marié à celui qui a consenti au mariage malgré lui; car faire une promesse et ne pas la tenir est faire un acte apparemment déshonnête, et S. Paul veut que l'on s'abstienne de toute action de ce genre. Mais il n'en serait pas de la sorte si le consentement forcé rendait nul le mariage. Il ne l'annule donc pas.

CEPENDANT, une décrétale déclare : « Comme la crainte et la violence détruisent le consentement quand elles interviennent on doit éviter, dans les contrats bilatéraux, tout ce qui peut les produire. » Or le mariage exige le consentement mutuel des parties. Celui-ci ne peut donc être obtenu de force.

Le mariage signifie aussi l'union que le Christ a contractée avec son Eglise dans la liberté de l'amour. Il ne peut donc être l'effet d'un consentement forcé.

CONCLUSION : Le lien du mariage est un lien

---

non omnino excluditur voluntarium. Et ita adhuc est matrimonium.

3 PRÆTEREA, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet : quia « speciem mali » habet promittere et non solvere, a quo Apostolus [I ad Thess., cap. 5, v. 22] vult nos abstinere. Hoc autem non esset si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo, etc.

SED CONTRA est quod decretalis dicit : « Cum consensus locum non habeat ubi metus vel coactio intercidit, necesse est ut, ubi communis consensus requiritur, coactionis materia repellatur ». Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo, etc.

2. PRÆTEREA, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quæ fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per consensum coactum.

RESPONDEO dicendum quod vinculum matrimonii est perpetuum. Unde illud quod perpetuitati repugnat,

perpétuel. Tout ce qui empêche donc le lien d'être perpétuel annule le mariage. Or la crainte qui vient forcer la volonté de l'homme résolu enlève au contrat sa perpétuité, puisqu'il peut en demander la résiliation. Une telle crainte, à la différence des autres, annulera donc le mariage. On considère en effet l'homme résolu comme un vertueux, et c'est pourquoi sa conduite sert de règle dans toutes les actions humaines, comme le dit Aristote.

Cependant, selon certains, le consentement une fois donné, même de force, le mariage est valide devant Dieu au for interne, mais non pas devant l'Eglise qui, elle, suppose que le consentement intérieur a fait défaut pour laisser place à la crainte. Or, cette explication ne vaut rien. L'Eglise, en effet, ne doit soupçonner personne de péché, sans en avoir la preuve. Or celui qui a prétendu consentir et n'a pas consenti a commis un péché. Aussi, l'Eglise suppose plutôt qu'il

---

matrimonium tollit. Metus autem « qui cadit in constantem virum », perpetuitatem contractus tollit : quia potest peti restitutio in integrum. Et ideo hæc coactio tollit matrimonium, et non alia. — Constans autem vir judicatur « virtuosus », qui est « mensura » in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit, in 3 Ethic. [cap. 4].

Quidam autem dicunt quod, si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum; sed non quantum ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. — Sed hoc nihil est. Quia Ecclesia non debet præsumere de aliquo peccatum quousque non probetur. Peccavit autem si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia præsumit eum consensisse, sed judicat consensum illum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

a consenti ; mais elle estime d'autre part que ce consentement extorqué n'est pas suffisant pour donner lieu à un vrai mariage [45].

SOLUTIONS : 1. Dans le baptême, l'intention de recevoir le sacrement n'est pas la cause efficiente de ce dernier, mais une des raisons qui a motivé la démarche du baptisé. Dans le mariage, au contraire, le consentement est la cause efficiente du sacrement. La comparaison ne porte donc pas.

2. Pour contracter mariage, il ne suffit pas de le vouloir d'une façon quelconque, mais en toute liberté ; car le mariage doit rester indissoluble. Par suite, la violence est un empêchement au mariage.

3. En pareille circonstance, on ne doit pas toujours conseiller de demeurer dans le mariage : on ne doit le faire que dans les cas où la rupture ferait craindre un danger [1]. Rompre le mariage ne serait pas d'ailleurs un péché, car manquer à une promesse faite malgré soi n'est pas un acte d'apparence déshonnête.

AD PRIMUM ergo dicendum quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis. Sed consensus est causa efficiens in matrimonio. Et ideo non est simile.

AD SECUNDUM dicendum quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete : quia debet esse perpetuum. Et ideo per violentum mixtum impeditur.

AD TERTIUM dicendum quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio illo stet, sed solum quando timetur periculum de dissolutione. Alias autem non peccat : quia non solvere promissa quæ nolens facit, non est species mali.

---

[1] Mais alors il faut, comme on le dira à l'article suivant, sol. 2, que le conjoint qui a subi violence renouvelle son consentement en toute liberté.

ARTICLE 4.

Le mariage est-il valide pour le conjoint qui a obtenu de force le consentement de l'autre ?

DIFFICULTÉS : 1. Quand le consentement a été obtenu de force, le conjoint qui a forcé l'autre à consentir est vraiment marié. Le mariage, en effet, est le signe de l'union des esprits. Mais l'union spirituelle qui est l'effet de la charité peut avoir pour objet une personne dépourvue de charité. Le mariage peut donc être contracté même avec celui qui refuse de consentir.

2. Si la personne que l'on a contrainte à donner son consentement consent ensuite, le mariage sera valide. Or ce consentement n'engage pas celui qui avait forcé cette personne à consentir. Celui-là était donc déjà marié en vertu du consentement précédemment donné.

CEPENDANT, le mariage est une relation qui établit l'égalité entre deux personnes. Or pareille relation affecte également l'une et l'autre personne.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quæ est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo et matrimonium est ad eum qui non vult.

2. PRÆTEREA, si illa quæ fuit coacta, postmodum consentiat, erit matrimonium verum. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

SED CONTRA, matrimonium est relatio æquiparantiæ. Sed talis relatio æqualiter est in utroque. Ergo, si sit

Si pour l'une il y a empêchement, le mariage ne pourra donc pas exister du côté de l'autre.

CONCLUSION : Le mariage consiste en une relation d'un genre spécial. Mais une relation entre deux êtres ne peut exister pour l'un sans exister aussi pour l'autre. Aussi, tout ce qui sera un obstacle au mariage pour l'un le sera aussi pour l'autre : il est d'ailleurs impossible à un homme d'être le mari d'une femme qui ne soit pas son épouse, et une femme ne peut être épouse sans avoir un mari, de même qu'il n'y a pas de mère sans enfants. Aussi, dit-on communément qu'il n'y a pas de mariage boiteux.

SOLUTIONS : 1. Si une personne peut en aimer une autre qui ne l'aime pas, l'union entre deux personnes ne peut exister sans amour réciproque. Par suite, comme le dit Aristote, l'amitié, qui unit les personnes d'une façon particulière, exige l'affection mutuelle.

2. Quand la personne forcée à consentir donne

---

impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

RESPONDEO dicendum quod, cum matrimonium sit quædam relatio; et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio : ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero; quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel aliqua sit uxor non habens virum, sicut mater non habens filium. Et ideo dicitur communiter quod « matrimonium non claudicat ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod, quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse nisi sit mutua amatio. Et ideo dicit Philosophus, in 8 Ethic. [cap. 2], quod ad amicitiam quæ in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

AD SECUNDUM dicendum quod ex consensu libero illius qui prius coactus est, non fit matrimonium nisi

ensuite de plein gré son consentement, le mariage ne devient valide que si l'autre conjoint continue de consentir pleinement. Si au contraire celui-ci se désistait, il n'y aurait pas mariage.

ARTICLE 5.

Le mariage est-il valide quand le consentement a été donné sous condition?

DIFFICULTÉS : 1. On n'affirme pas d'une façon absolue ce que l'on déclare soumettre à une condition. Or, le consentement au mariage doit être exprimé d'une façon absolue. La condition apposée au consentement rend donc nul le mariage.

2. L'existence du mariage doit être certaine. Mais affirmer une chose sous condition, c'est la donner comme douteuse. Un pareil consentement n'a donc pas le mariage pour effet.

CEPENDANT, l'obligation qui naît des autres contrats peut être subordonnée à une condition;

---

inquantum consensus præcedens in altero adhuc manet in suo vigore. Unde, si dissentiret, non fieret matrimonium.

ARTICULUS V.

Utrum per consensum conditionatum fiat matrimonium.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. PRÆTEREA, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

SED CONTRA, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo, cum matri-

et l'obligation suit lorsque la condition est réalisée. Puisque le mariage est un contrat, il peut donc être conclu par un consentement donné sous condition.

CONCLUSION : La condition apposée au consentement peut avoir pour objet un événement présent ou un événement futur. Porte-t-elle sur le présent, si elle n'est pas contraire aux biens du mariage, qu'elle soit honnête ou non, le mariage est valide lorsque la condition est remplie ; il est nul dans le cas contraire. Mais une condition contraire aux biens du mariage le rend nul.

Si la condition porte sur l'avenir, de deux choses l'une, ou bien le fait se produira nécessairement comme le lever du soleil pour le lendemain : le mariage est alors valide, car de tels événements sont déjà présents dans leur cause. Ou bien, la réalité est incertaine, comme le don d'une somme d'argent, ou l'approbation des parents. Un consentement donné à de telles con-

---

monium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

RESPONDEO dicendum quod conditio apposita aut est de præsenti, aut est de futuro. Si de præsenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta sive inhonesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat. Sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficitur matrimonium.

Si autem sit conditio de futuro, aut est necessaria, sicut solem oriri cras. Et tunc est matrimonium : quia talia futura jam sunt præsentia in causis suis. — Aut est contingens, ut datio pecuniæ vel acceptatio parentum. Et tunc idem est judicium de tali consensu sicut de consensu qui fit per verba de futuro. Unde non facit matrimonium.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ditions doit être jugé comme celui qui est donné sous forme de promesse pour l'avenir. Il n'a donc pas le mariage pour effet [46].

SOLUTIONS : Cette distinction résout les difficultés.

ARTICLE 6.

Un père peut-il imposer le mariage à son enfant?

DIFFICULTÉS : 1. Il le peut, semble-t-il. S. Paul dit, en effet, dans l'épître aux Colossiens : « Enfants, obéissez en tout à vos parents ». Les enfants doivent donc obéir aussi en cette circonstance.

2. Isaac enjoignit à Jacob de ne pas prendre pour épouse une fille de Chanaan. Il ne lui aurait pas donné cet ordre s'il n'en avait pas eu le droit. Un fils est donc tenu d'obéir à son père sur ce point.

3. On ne doit rien promettre et surtout avec serment au nom de ceux que l'on ne pourra contraindre à exécuter la promesse. Or, les parents

---

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum.

[2ª 2æ, qu. 104, art. 5]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod aliquis præcepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Dicitur enim ad Coloss. 3 [v. 20] : « Filii, obedite parentibus vestris per omnia ». Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

2. PRÆTEREA, Gen. 28 [v. 1], Isaac « præcepit » Jacob quod « non acciperet uxorem de filiabus Chanaan ». Nec præcepisset nisi de jure præcipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. PRÆTEREA, nullus debet promittere, præcipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad

font au nom de leurs enfants des promesses de mariage et les font même sous serment. Ils peuvent donc imposer à leurs enfants l'exécution de ces promesses.

4. Le Pape, père spirituel, peut imposer un mariage spirituel, c'est-à-dire, l'acceptation de l'épiscopat. Un père selon la chair peut donc imposer à son enfant le mariage charnel.

CEPENDANT, un fils peut entrer en religion sans commettre de péché, quand son père lui impose de se marier. Il n'est donc pas obligé d'obéir à son père sur ce point.

Si par ailleurs un fils devait obéir en cette occasion, les parents pourraient fiancer leurs enfants malgré eux et les fiançailles seraient valides. Or cela est contraire au droit. En pareil cas, les enfants ne doivent donc pas obéissance.

CONCLUSION : Le mariage ressemblant à une sorte de servitude perpétuelle, un père ne peut forcer son fils à lui obéir et à contracter mariage, car le fils est une personne libre par sa condition.

---

servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt præcepto cogere filios ad implendum.

4. PRÆTEREA, pater spiritualis, scilicet Papa, potest compellere præcepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo potest et pater carnalis ad matrimonium carnale.

SED CONTRA, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

2. PRÆTEREA, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo, etc.

RESPONDEO dicendum quod, cum in matrimonio sit quasi quædam servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per præceptum, cum sit

Ce que peut faire le père c'est de persuader son enfant par justes motifs d'agir de la sorte. La valeur que prendront ces raisons pour le fils montrera la valeur des avis de son père. Si les motifs imposent le mariage et en montrent la nécessité ou le bien fondé, le précepte du père aura la même force : sinon, il ne vaudra pas [47].

SOLUTIONS : 1. Le mot de l'Apôtre ne s'applique pas aux circonstances où l'enfant devient libre comme son père. Or l'une de ces circonstances est précisément le mariage, par lequel le fils va devenir père à son tour.

2. Jacob devait obéir à Isaac pour d'autres raisons, c'est-à-dire à cause de la dépravation des femmes de Chanaan, et de la disparition prochaine de la race de Chanaan sur la terre promise à la postérité des patriarches. Isaac avait donc le droit d'imposer le mariage.

3. Les parents ne promettent et ne prêtent serment que sous condition, à savoir si cela plaît

---

liberæ conditionis. Sed potest eum inducere ex rationabili causa. Et tunc, sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad præceptum patris : ut, si causa illa cogat de necessitate vel de honestate, et præceptum similiter cogat ; alias non.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus est liber sui sicut pater. Et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

AD SECUNDUM dicendum quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandabat Isaac : tum propter malitiam illarum mulierum ; tum quia semen Chanaan de terra quæ semini Patriarcharum promittebatur, erat disperdendum. Et ideo Isaac præcipere poterat.

AD TERTIUM dicendum quod non jurant nisi illa

à leurs enfants. Ils doivent alors s'efforcer de faire consentir leurs enfants, en y mettant de la bonne foi.

4. Certains prétendent que le Pape ne peut imposer l'épiscopat à personne, car, pour être évêque, il faut y consentir en toute liberté. Mais si cela était vrai, la hiérarchie ecclésiastique disparaîtrait. Supposé, en effet, qu'on ne puisse obliger quelqu'un à prendre le gouvernement de l'Eglise, l'Eglise ne pourrait plus subsister, car les plus capables de la diriger refuseraient de le faire à moins qu'on ne les y force.

Il n'y a donc point de ressemblance entre les deux situations : le mariage spirituel n'est pas une servitude corporelle comme l'union charnelle. Mais il consiste en une fonction nécessaire à la société : « Qu'on nous regarde comme des ministres », dit l'Apôtre.

---

conditione subintellecta, « si illis placuerit ». Et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod Papa non potest præcipere alicui quod accipiat episcopatum, quia consensus debet liber esse. — Sed, hoc posito, periret ecclesiasticus ordo. Nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiæ, Ecclesia conservari non posset : cum quandoque illi qui sunt idonei ad hoc, nolint suscipere nisi coacti.

Et ideo dicendum quod non est simile hinc inde. Quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali, sicut in corporali. Est enim spirituale matrimonium sicut quoddam officium dispensandæ reipublicæ : 1 Cor. 4 [v. 1], « Sic nos existimet homo, etc. »

QUESTION 48.

DE L'OBJET DU CONSENTEMENT.

Il faut examiner l'objet du consentement. A ce sujet, deux questions se posent : 1. Le consentement qui constitue le mariage a-t-il pour objet l'union charnelle? — 2. Le mariage est-il l'effet du consentement donné pour un motif déshonnête?

ARTICLE 1.

Le consentement qui constitue le mariage a-t-il pour objet l'union charnelle?

DIFFICULTÉS : 1. Le consentement efficace au mariage est le consentement à l'union charnelle. Saint Jérôme dit en effet : « Ceux qui ont fait le vœu de virginité se damnent non seulement

---

QUÆSTIO XLVIII.

DE OBJECTO CONSENSUS.

Deinde considerandum est de objecto consensus.

Circa quod quæruntur duo : 1. Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. — 2. Utrum consensus in aliquam propter causam inhonestam faciat matrimonium.

ARTICULUS I.

Utrum consensus qui facit matrimonium sit consensus in carnalem copulam.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus [Aug. de Bono Viduit., cap. 9] quod « voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere damnabile est ». Sed non esset damnabile nisi esset virginitati contrarium : cui

en se mariant, mais encore en voulant se marier ». Or il n'y aurait là rien de condamnable, si la chose n'était pas contraire à la virginité. Mais le mariage ne s'oppose à la virginité qu'en raison de l'union sexuelle. Le consentement de la volonté tel que le comporte le mariage, porte donc sur l'union charnelle.

2. Tous les rapports entre mari et femme peuvent être licites entre frère et sœur à l'exception d'un seul, l'acte sexuel. Puisque le frère et la sœur ne peuvent échanger le consentement matrimonial, ce dernier a donc pour objet l'union charnelle.

3. Si la femme dit à l'homme : « Je consens à vous prendre, à condition que vous n'ayez aucune relation charnelle avec moi », le consentement matrimonial n'existe pas, car cette condition est contraire à la substance du consentement. Or il n'en serait pas ainsi si le consentement ne portait sur l'union sexuelle. Celle-ci est donc l'objet du consentement.

4. En toute chose l'acte initial correspond à

---

nuptiæ non contrariantur nisi ratione carnalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest fieri licite inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro, « Consentio in te, ut non cognoscas me », non est consensus matrimonialis : quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non esset nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carna-

l'acte final. Mais la consommation du mariage consiste dans l'union charnelle. Le consentement, acte initial, a donc pour objet les rapports charnels.

CEPENDANT, on ne peut consentir à l'œuvre de chair et rester vierge d'esprit et de corps. Mais, après avoir consenti au mariage [1], saint Jean l'Evangéliste est resté vierge d'esprit et de corps. Il n'a donc pas consenti à l'œuvre de la chair.

D'autre part, l'effet correspond toujours à sa cause. Or le consentement est la cause du mariage. Si donc l'union charnelle n'est pas essentielle au mariage, le consentement, cause du mariage, ne sera pas nécessairement un consentement à l'union charnelle.

CONCLUSION : Le consentement pour réaliser le mariage doit avoir pour objet ce en quoi consiste le mariage, car la volonté ne réalise vraiment que ce qu'elle entend accomplir. Le rapport de l'acte charnel avec le consentement sera donc le même que le rapport de l'acte charnel avec le mariage. Or, nous l'avons déjà dit, le mariage

---

lem copulam. Ergo, cum initietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

SED CONTRA, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

2. PRÆTEREA, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

RESPONDEO dicendum quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium : quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde,

---

[1] Selon l'opinion de quelques anciens Pères (Bède le V., Hom. VIII).

ne consiste pas essentiellement dans les relations charnelles, il consiste plutôt en une association de l'homme et de la femme, ordonnée à l'union sexuelle et à tout ce qui en résulte pour eux deux, étant donné qu'ils reçoivent l'un sur l'autre des droits à l'acte conjugal. Et cette association est appelée union conjugale. On avait donc raison de le dire, consentir au mariage, c'est consentir d'une façon implicite aux relations charnelles, mais non d'une manière expresse, c'est-à-dire, — et il n'y a en effet que cette seule façon de le comprendre, — de la manière dont l'effet est implicitement contenu dans sa cause, car le droit de réaliser l'union de la chair, objet du consentement, est la cause des relations sexuelles, de même que le droit d'user d'une chose est la cause de l'usage qu'on en fait [48].

SOLUTIONS : 1. Si on mérite d'être damné en consentant au mariage, après avoir fait le vœu de virginité, c'est parce que l'on donne à autrui

---

sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra [qu. 42, art. 2; qu. 44, art. 1] dictum est, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis : sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis dàtur potestas in invicem respectu carnalis copulæ. Et hæc associatio « conjugalis copula » dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi nisi sicut implicite continetur effectus in causa : quia potestas carnalis copulæ in quam consentitur, est causa carnalis copulæ sicut potestas utendi re sua est causa usus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis,

le pouvoir d'accomplir un acte illicite, de même que l'on pèche en permettant à autrui de prendre un dépôt confié et non pas seulement en lui livrant le dépôt. On a traité ailleurs du consentement de la Sainte Vierge.

2. Le frère et la sœur ne peuvent avoir le droit de réaliser entre eux l'union charnelle, pas plus que celle-ci ne peut leur être permise. L'argument n'est donc pas concluant.

3. Cette condition expresse s'oppose non seulement à l'acte du mariage, mais encore à la possibilité de l'accomplir. Elle est donc contraire au mariage [**49**].

4. L'acte initial du mariage a le même rapport avec le mariage consommé que l'habitude ou la puissance avec l'action qui en est l'effet.

Les raisons alléguées en sens contraire prouvent seulement que l'on ne consent pas d'une façon expresse à l'union charnelle dans le mariage. Et ceci est vrai.

---

quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet : sicut peccaret qui daret potestatem alteri accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem Beatæ Virginis infra [dist. 30, qu. 2, art. 2] dicetur.

Ad secundum dicendum quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula. Et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod illa conditio explicita non solum actui, sed potestati contrariatur copulæ carnalis. Et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum quod initiatum matrimonium respondet consummato sicut habitus vel potestas actui qui est operatio.

Rationes autem in contrarium ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite. Et hoc est verum

ARTICLE 2.

Y a-t-il mariage quand le consentement a été motivé par un but déshonnête?

DIFFICULTÉS : 1. Ce n'est pas contracter mariage que de consentir à épouser une personne pour une fin malhonnête. Une seule chose n'a qu'une seule raison d'être. Or le mariage est un sacrement un. On ne peut donc le contracter qu'en se proposant la fin que Dieu lui a assignée, c'est-à-dire, la procréation de l'enfant.

2. L'union conjugale a été instituée par Dieu, comme le rapporte le texte de saint Matthieu : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer ». Mais l'union contractée pour des motifs déshonnêtes ne vient pas de Dieu. Ce n'est donc pas un vrai mariage.

3. Les autres sacrements ne sont valides que si l'on se conforme à l'intention de l'Eglise. Mais

---

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim una est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. PRÆTEREA, conjunctio matrimonii est a Deo : ut patet Matth. 19 [v. 6], « Quod Deus conjunxit, homo non separet ». Sed conjunctio quæ fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

3. PRÆTEREA, in aliis sacramentis, si non servetur intentio Ecclesiæ, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiæ in sacramento matrimonii non est ad

dans le sacrement de mariage, l'Eglise ne poursuit pas des fins déshonnêtes. Consentir pour des motifs honteux n'est donc pas contracter mariage.

4. Boèce l'a dit : « Ce dont la fin est bonne est bon ». Mais le mariage est toujours un bien. Il n'y aura donc pas mariage si on contracte pour une fin déshonnête.

5. Le mariage signifie l'union du Christ et de son Eglise. Or celle-ci n'a rien de malhonnête. On ne peut donc pas contracter mariage pour un but déshonnête.

CEPENDANT, celui qui baptise avec l'intention de réaliser un gain baptise validement ; de même, celui qui contracte mariage pour gagner de l'argent contracte validement.

Cette vérité est encore prouvée par les exemples et les arguments d'autorité cités dans le texte.

CONCLUSION : On peut distinguer deux fins dans le mariage : une fin essentielle et une fin

---

aliquam turpem causam. Ergo, si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. PRÆTEREA, secundum Boetium [De Different. Topic., lib. 2, post med.], « cujus finis est bonus, ipsum quoque bonum est ». Sed matrimonium semper est bonum. Ergo non est matrimonium si propter malum finem fiat.

5. PRÆTEREA, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo non potest matrimonium contrahi propter aliquam turpem causam.

SED CONTRA est quod qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua intentione lucri, verum est matrimonium.

2. PRÆTEREA, hoc idem probant exempla et auctoritates quæ ponuntur in littera [dist. 30].

RESPONDEO dicendum quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter : scilicet per se, et per acci-

accidentelle. La première est le but auquel le mariage est destiné : cette fin est toujours bonne et consiste dans la procréation des enfants et la préservation du péché de fornication. La fin accidentelle est celle que se proposent les époux, en contractant mariage. Mais ce que l'on recherche à propos du mariage ne peut être que l'une de ses conséquences, et comme, d'autre part, les conséquences ne modifient pas la nature de la cause, mais que la cause modifie la nature des conséquences, le mariage ne sera pas un bien ou un mal selon la fin accidentelle que se proposeront les époux, mais ce seront ces derniers qui seront bons ou mauvais, car ils feront de cette fin le but essentiel de leur union. Et comme les causes accidentelles sont en nombre immense, on pourra poursuivre, dans le mariage, une multitude de buts secondaires dont les uns seront honnêtes et les autres ne le seront pas.

SOLUTIONS : 1. Sans doute une réalité n'est l'effet que d'une seule cause essentielle et principale. Mais une réalité destinée à une fin essen-

---

dens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum : et hæc semper bona est, scilicet procreatio prolis et vitatio fornicationis. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur consequitur ad matrimonium; et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso : ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia « causæ per accidens sunt infinitæ », ideo infinitæ tales causæ possunt esse in matrimonio, quarum sunt quædam honestæ et quædam inhonestæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod verum est de causa per se et principali. Sed quod habet unum finem

tielle et principale peut servir à plusieurs autres buts secondaires essentiels, et à une infinité de buts accidentels.

2. On peut considérer dans l'union conjugale la relation même qui constitue le mariage; et celle-ci, venant de Dieu, est toujours un bien, quel que soit le motif du mariage. On peut aussi envisager l'acte accompli par les deux époux : quelquefois c'est une mauvaise action qui ne vient pas de Dieu à proprement parler. Il ne répugne pas d'ailleurs qu'un effet vienne à la fois de Dieu et d'une cause mauvaise : ainsi, l'enfant né de l'adultère. L'effet ne provient pas de sa cause parce que celle-ci est mauvaise, mais parce qu'elle est bonne en partie; ce bien a Dieu pour auteur, quoique tout ne vienne pas de Dieu.

3. L'intention qu'a l'Eglise d'administrer le sacrement est nécessaire à la validité de tout sacrement; sans cette intention il n'y a pas de sacrement. Mais l'intention que se propose l'Eglise en cherchant un avantage spirituel dans l'administration du sacrement est utile au sacre-

---

per se et principalem, potest habere plures secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quæ est matrimonium. Et talis semper est a Deo : et bona est, quæcumque fiat causa. — Vel pro actu eorum qui conjunguntur. Et sic est quandoque mala : et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo cujus causa est mala : sicut proles quæ ex adulterio suscipitur. Non enim est ex illa causa inquantum est mala, sed inquantum habet aliquid de bono, secundum quod est a Deo, quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad tertium dicendum quod intentio Ecclesiæ qua intendit sacramentum tradere, est de necessitate cujus-

ment et non nécessaire. Si donc on n'a pas cette intention, le sacrement reste valide. C'est commettre une faute cependant que de ne pas l'avoir. Ce serait, par exemple, une faute de donner le baptême sans vouloir chercher la purification de l'âme, que l'Eglise se propose de faire. De même, en voulant contracter mariage pour un autre but que celui qui est proposé par l'Eglise, on contracte néanmoins un mariage valide.

4. Cette fin mauvaise n'est pas la fin du mariage, mais le but recherché par les époux [50].

5. Le symbole de l'union du Christ avec son Eglise est l'union conjugale, mais non l'action que font les conjoints quand ils se marient. L'argument n'a donc pas de valeur.

---

libet sacramenti, ita quod, ea non observata, nihil in sacramentis agitur Sed intentio Ecclesiæ qua intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti, et non de necessitate ejus. Unde, si non observetur, nihilominus est verum sacramentum. Sed tamen prætermittens hanc intentionem peccat . sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis, quam Ecclesia intendit. Et similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, et non operatio unitorum. Et ideo ratio non sequitur.

QUESTION 49.

DES BIENS DU MARIAGE.

Reste à considérer les biens du mariage. A ce propos, il faudra répondre à six questions : 1. Certains biens sont-ils nécessaires pour justifier le mariage? — 2. L'énumération de ces biens est-elle suffisante? — 3. Le bien du sacrement est-il le premier parmi les autres? — 4. Ces biens excusent-ils de péché l'acte conjugal? — 5. A défaut de ces biens, l'acte conjugal est-il légitime? — 6. A défaut de ces biens, l'acte conjugal est-il un péché mortel?

ARTICLE 1.

Le mariage doit-il être justifié par les biens qu'il procure?

DIFFICULTÉS : 1. Il est dans l'ordre de la

QUÆSTIO XLIX.

DE BONIS MATRIMONII.

Consequenter considerandum est de bonis matrimonii.

Circa quod quæruntur sex : 1. Utrum debeant haberi aliqua bona ad excusandum matrimonium. — 2. Utrum sufficienter assignentur. — 3. Utrum bonum sacramenti sit principalius inter alia bona. — 4. Utrum actus matrimonii per prædicta bona a peccato excusetur. — 5. Utrum sine eis aliquando a peccatis excusari possit. — 6. Utrum quando est sine eis, sit semper peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusetur.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod matrimo-

nature que la conservation de l'individu se fasse et se réalise par la nutrition, de même que la propagation de l'espèce se réalise par le mariage; ceci est d'autant plus dans l'ordre que le bien de l'espèce est meilleur et plus digne que le bien de l'individu. Or la nutrition n'a pas à se justifier, pas davantage donc le mariage.

2. Selon Aristote, l'amitié entre mari et femme est une amitié naturelle qui est à la fois honnête, utile et agréable. Or, on n'a pas besoin de justifier ce qui est honnête. On ne doit donc pas assigner au mariage des biens qui l'excuseraient.

3. Le mariage a été institué comme un remède au péché et comme une fonction de la nature. A ce dernier titre, le mariage n'a nul besoin d'être justifié, sinon il aurait dû l'être au paradis, ce qui n'a pas eu lieu, puisque, selon le mot de saint Augustin, « le mariage était alors honorable et le lit nuptial sans tache ». De même en est-il du mariage, remède au péché, car il n'est pas

---

nium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quæ fit per ea quæ ad nutritivam pertinent, est de intentione naturæ, ita conservatio speciei, quæ fit per matrimonium : et multo magis, quanto melius et dignius est bonum speciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivæ excusandum non indigetur aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Præterea, secundum Philosophum, in 8 Ethic. [cap. 12], amicitia quæ est inter virum et uxorem est naturalis, et claudit in se « honestum, utile » et « delectabile ». Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec matrimonio debent attribui aliqua bona excusantia.

3. Præterea, matrimonium est institutum in remedium et in officium. Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione : quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est; ibi

nécessaire de le justifier plus que les autres sacrements qui ont été institués aussi pour remédier au péché.

4. Les actions qui peuvent être vertueuses s'accomplissent toutes sous l'influence des vertus. Si le mariage peut être vertueux, il n'a donc besoin pour le devenir que des vertus de l'âme. On ne doit donc pas alléguer des biens qui justifient le mariage, pas plus qu'on ne doit en désigner pour justifier les actes accomplis sous l'influence des vertus.

CEPENDANT, partout où intervient une permission indulgente, il faut une excuse qui la justifie. Or, c'est en vertu d'une permission indulgente, comme le dit saint Paul, qu'en raison de la faiblesse humaine, on autorise le mariage. Le mariage a donc besoin de motifs qui le justifient.

En outre, les relations charnelles du mariage sont au point de vue naturel de même espèce

---

enim fuissent « honorabiles nuptiæ et torus immaculatus [Ad Heb., cap. 13, v. 4] », ut Augustinus dicit [De Gen. ad litt., lib. 9, cap. 3]. Similiter nec secundum quod est in remedium : sicut nec alia sacramenta, quæ in remedium peccati sunt instituta. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. PRÆTEREA, ad omnia quæ honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestatibus quam animi virtutibus. Et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari quibus honestetur : sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

SED CONTRA, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis « secundum indulgentiam » : ut patet 1 Cor. 7 [v. 6]. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

2. PRÆTEREA, concubitus matrimonialis et fornica-

que celles de la fornication. Or, les relations du concubinage ont d'elles-mêmes un caractère honteux. Pour que le mariage n'ait pas ce caractère, il faut que certains motifs le rendent honnête et le mettent dans une autre catégorie d'actes moraux.

CONCLUSION : Aucun homme sage ne doit consentir à supporter un dommage, quand celui-ci n'est pas compensé par un bien égal ou meilleur. Le choix d'un parti qui aura nécessairement un inconvénient quelconque doit donc être justifié par la présence d'un bien qui rétablira l'équilibre en rendant raisonnable et honnête le parti choisi. Or, l'union de l'homme et de la femme cause du tort à la raison, car, d'un côté la délectation sensuelle est si véhémente que la raison absorbée par le plaisir ne peut plus comprendre quoi que ce soit, et d'un autre côté, les tribulations inévitables de la chair accablent les époux de soucis matériels. Aussi, le choix du mariage ne peut devenir raisonnable que moyennant la compensation de certains avantages qui rendront

---

rius sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturæ. Sed concubitus fornicarius de se est turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

RESPONDEO dicendum quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit : tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut « non possit aliquid intelligere in ipso », ut Philosophus dicit [Ethic. lib. 7, cap. 11]; tum etiam propter « tribulationem carnis », quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium, ut patet 1 Cor. 7 [v. 28].

vertueuse pareille union, et tels sont les biens du mariage qui rendent celui-ci légitime et honnête [51].

SOLUTIONS : 1. Le plaisir de l'acte de nutrition est loin d'être aussi intense que le plaisir de l'acte du mariage et il paralyse beaucoup moins la raison, car si la force génératrice par laquelle se transmet le péché originel est dépravée et corrompue, la force de nutrition qui ne le transmet pas est corrompue, il est vrai, mais non dépravée. D'autre part, chacun a un plus vif sentiment personnel de ses besoins individuels que de ceux de l'espèce. Aussi pour se décider à manger et subvenir ainsi aux besoins personnels, il suffit d'en ressentir le désir. Mais pour stimuler l'acte destiné à subvenir aux besoins de l'espèce, la Providence a joint à celui-ci une sensation de plaisir qui pousse même les animaux à l'accomplir, bien qu'ils ne soient pas corrompus par le péché originel. Les deux cas ne sont donc pas semblables.

Et ideo talis conjunctionis electio non potest esse ordinata nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur. Et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant et honestum reddunt.

AD PRIMUM ergo dicendum quod in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens sicut est in prædicta [In corp.] delectatione. Tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta : nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta et non infecta. — Tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus. Sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu,

2. Ces biens qui justifient le mariage lui sont essentiels. S'ils sont nécessaires, ce n'est donc pas parce qu'ils seraient des motifs d'ordre externe qui viendraient rendre le mariage vertueux, mais parce qu'ils sont des éléments essentiels et les causes de l'honnêteté que le mariage possède de par sa nature [52].

3. Du fait que le mariage est fonction de la nature et remède au péché, il vérifie la définition de l'utile et de l'honnête. Mais ces deux qualités lui conviennent en raison des biens qu'il possède et qui le rendent apte à remplir sa fonction naturelle et à servir de remède à la concupiscence.

4. La rectitude de l'acte vertueux provient à la fois de la vertu qui en est la cause et des circonstances qui en sont les conditions formelles. Or les biens du mariage jouent vis-à-vis du mariage le même rôle que les circonstances vis-à-vis de l'acte vertueux : grâce à elles, le mariage peut donc être un acte de vertu [53].

---

quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. — Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod ista bona quæ matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii. Et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quæ ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum quod matrimonium, ex hoc ipso quod est in officium vel in remedium, habet rationem utilis et honesti; sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officiosum et remedium concupiscentiæ adhibens.

Ad quartum dicendum quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute, quasi principio elicitivo; et circumstantiis, quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona ad matrimonium sicut circumstantiæ ad actus virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

ARTICLE 2.

La fidélité, l'enfant, le sacrement, sont-ils les seuls biens du mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne suffit pas de compter la fidélité, l'enfant, le sacrement parmi les biens du mariage, comme l'a fait le Maître des Sentences. Le mariage, en effet, n'a pas seulement pour but la procréation et l'éducation de l'enfant, mais encore la collaboration des époux dans la vie commune grâce au partage des travaux, ainsi que le dit Aristote dans les Ethiques. Puisqu'on met l'enfant parmi les biens du mariage, il faut mettre aussi l'association dans le travail.

2. L'union du Christ et de son Eglise, dont le mariage est le signe, se fait par la charité. Parmi les biens du mariage, on devrait donc compter la charité de préférence à la fidélité.

ARTICULUS II.

Utrum sufficienter bona matrimonii assignentur a Magistro Sententiarum : scilicet fides, proles et sacramentum.

[Infra, qu. 65, art. 1; 4 Cont. Gent., cap. 78; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur a Magistro Sententiarum [dist. 31, cap. 1] : scilicet « fides, proles » et « sacramentum ». Quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam, sed ad consortium communis vitæ, propter operum communicationem, ut dicitur in 8 Ethic. [cap. 12]. Ergo, sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita debet poni « communicatio operum ».

2. PRÆTEREA, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem.

3. Le mariage qui défend aux époux d'avoir des relations charnelles avec une autre personne leur impose encore à tous deux l'accomplissement du devoir conjugal. Mais la première obligation se rapporte à la fidélité, comme le fait remarquer le Maître des Sentences. Puis donc que les époux sont encore tenus au devoir conjugal, on devrait mentionner aussi la justice parmi les biens du mariage.

4. Le mariage, qui symbolise l'union du Christ et de son Eglise et qui, par suite, exige l'indissolubilité, doit posséder pour la même raison l'unité, afin d'être l'union d'un seul et d'une seule. Or le sacrement, que l'on compte parmi les biens, se réfère à l'indissolubilité. On devrait donc ajouter un autre bien qui se réfère à l'unité.

5. D'autre part, les biens énumérés semblent trop nombreux. Une seule vertu, en effet, suffit à rendre vertueuse une seule action. Mais la fidé-

---

Ergo inter bona matrimonii magis debet poni caritas quam « fides ».

3. Præterea, in matrimonio, sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut Magister dicit [loc. cit.]. Ergo deberet etiam « justitia », propter redditionem debiti, inter bona matrimonii computari.

4. Præterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiæ, requiritur indivisibilitas, ita et « unitas », ut sit « una unius ». Sed « sacramentum », quod inter tria bona matrimonii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

Sed contra, videtur quod superfluant. Quia unica virtus sufficit ad unum actum honestandum. Sed « fides » est una virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

lité est une vertu. Il est donc inutile d'ajouter les deux autres biens pour justifier le mariage.

6. De même un acte est utile et vertueux pour des raisons différentes, car l'utile et l'honnête sont deux espèces de bien. Or, c'est à cause de l'enfant que le mariage est utile. L'enfant ne doit donc pas être un des biens qui rendent le mariage vertueux.

7. Enfin rien ne peut être à soi-même sa propriété ou sa condition. Mais les biens sont les conditions du mariage. Comme alors le mariage est de lui-même un sacrement, on ne peut donc regarder le sacrement comme un bien du mariage.

CONCLUSION : Le mariage est à la fois fonction naturelle et sacrement de l'Eglise. Institution naturelle, il est soumis à deux conditions comme tout acte de vertu; selon la première, celui qui agit doit avoir l'intention de réaliser la fin voulue, et voilà pourquoi on mentionne l'enfant parmi

---

2. PRÆTEREA, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti : cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo « proles » non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

3. PRÆTEREA, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed hæc bona ponuntur ut quædam conditiones matrimonii. Ergo, cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni « sacramentum » inter bona matrimonii.

RESPONDEO dicendum quod matrimonium est in officium naturæ, et est sacramentum Ecclesiæ. Inquantum ergo est in officium naturæ, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus. Quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis : et hæc est intentio finis debiti. Et sic ponitur bonum matrimonii « proles ». — Aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam.

les biens du mariage. La seconde condition doit se vérifier dans l'acte lui-même qui sera une bonne action s'il porte sur une matière légitime. Tel est le rôle de la fidélité selon laquelle l'homme entretient des relations avec son épouse et non pas avec une autre femme. Enfin, étant un sacrement, le mariage est une bonne chose, et le mot de sacrement signifie cet autre bien.

SOLUTIONS : 1. Le mot *enfant* désigne non seulement sa procréation mais encore son éducation : l'œuvre commune de l'homme et de la femme qui sont unis conjugalement s'étend à ces deux choses puisque les parents thésaurisent naturellemement pour leurs enfants, comme le dit saint Paul. C'est ainsi que dans le bien des enfants, fin principale du mariage, se trouve inclus le bien de la vie commune, but secondaire de l'union matrimoniale [54].

2. La fidélité n'est pas ici la vertu théologale de foi mais une vertu particulière ressortissant à la justice : on l'appelle ainsi parce qu'elle con-

---

Et sic est « fides », per quam homo ad suam accedit et non ad aliam. — Sed ulterius habet aliquam bonitatem inquantum est sacramentum. Et hoc significatur ipso nomine « sacramenti ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod in « prole » non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quæ est inter virum et uxorem inquantum sunt matrimonio conjuncti : quia patres naturaliter « thesaurizant filiis », ut patet 2 Cor. 12 [v. 14]. Et sic in « prole », quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

AD SECUNDUM dicendum quod « fides » non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiæ : secundum quod fides dicitur ex hoc quod « fiunt dicta » in conservatione promissorum. Quia in

siste à faire « les choses dites » pour rester fidèle aux promesses. Le mariage étant, en effet, une sorte de contrat, renferme une promesse qui lie tel homme à telle épouse [55].

3. Par cette promesse, les époux s'engagent à ne pas avoir de relations charnelles avec une tierce personne et à se rendre l'un à l'autre le devoir conjugal. Cette dernière obligation est aussi essentielle, puisqu'elle est la conséquence du don réciproque des époux. Les deux engagements rentrent donc dans le devoir de fidélité. Mais le texte des Sentences n'a mentionné que l'engagement qui, au premier abord, est moins évident.

4. Par le mot « sacrement » il faut entendre non seulement l'indissolubilité, mais aussi toutes les conséquences qui résultent de ce que le mariage signifie l'union du Christ et de son Eglise. On peut dire encore que l'unité en question est un des aspects de la fidélité comme l'indissolubilité est un des aspects du sacrement [56].

---

matrimonio, cum sit quidam contractus, est quædam promissio per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum quod, sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alium torum accedat, ita etiam quod sibi invicem débitum reddant. Et hoc etiam est principalius : cum sequatur ex ipsa mutua potestate in invicem data. Et ideo utrumque ad « fidem » pertinet. Sed in libro Sententiarum ponitur quod est minus manifestum.

Ad quartum dicendum quod in « sacramento » non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quæ consequuntur matrimonium ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Vel dicendum quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad « fidem », sicut et indivisio ad « sacramentum ».

5. La fidélité dont on parle ici n'est pas une vertu spéciale mais une condition de la vertu, c'est-à-dire la condition qui justifie le nom de fidélité donné à cette vertu spéciale qui est une des espèces de la justice [1].

6. L'usage modéré d'un bien utile est honnête ou vertueux non parce qu'il est utile, mais parce qu'il est raisonnable : c'est la raison qui règle l'emploi d'une chose. De même, la destination d'une chose à un but utile peut la rendre bonne et vertueuse quand la raison en règlera l'usage d'une manière convenable. Ainsi en est-il pour le mariage : il est utile puisqu'il a pour but la procréation des enfants, et néanmoins il est un bien honnête parce qu'il a été convenablement réglé pour atteindre cette fin.

7. Selon l'explication du Maître des Sentences, on n'appelle pas ici du nom de sacrement le mariage en tant que tel, mais son indissolubilité qui est signe de la même réalité que le mariage.

Ad quintum dicendum quod « fides » non accipitur hic pro aliqua virtute : sed pro quadam conditione virtutis ex qua fides nominatur quæ ponitur pars justitiæ.

Ad sextum dicendum quod, sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione, quæ rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis. Et hoc modo matrimonium, ex hoc quod ordinatur ad prolem, et utile est, et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum quod, sicut Magister dicit, 31 dist. 4 Sent., « sacramentum » non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quæ est ejusdem rei signum cujus et matrimonium.

---

[1] Ces solutions 5, 6 et 7 mettent au point les arguments donnés en faveur de la thèse, mais qui restreignaient en sens opposé le nombre des biens du mariage.

Ou bien on peut dire que le mariage est de fait un sacrement, mais que pour lui ce n'est pas la même chose d'être un mariage et d'être un sacrement, car il n'a pas été seulement institué pour être le signe d'une chose sacrée, mais aussi pour remplir une fonction naturelle. La qualité de sacrement est donc comme une condition qui s'ajoute aux éléments que possédait le mariage et qui le rendaient vertueux. Par suite, on nomme la sacramentalité parmi les biens qui justifient le mariage. Quand on parle de ce troisième bien, c'est-à-dire du sacrement, on entend non seulement son indissolubilité mais tout ce qui lui donne sa signification [57].

ARTICLE 3.

Le sacrement est-il le bien principal du mariage?

DIFFICULTÉS : 1. Il ne l'est pas, car c'est la fin « qui est partout la chose la plus importante ». Or,

---

Vel dicendum quod, quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum : quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacræ, sed etiam ut sit in officium naturæ. Et ideo ratio sacramenti est quædam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo etiam honestatem habet. Et ideo sacramentalitas ejus, ut ita dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium. Et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet « sacramento », non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit principalius inter bona matrimonii.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod « sacramentum » non sit principalius inter bona matrimonii.

l'enfant est la fin du mariage. L'*enfant* est donc le principal bien du mariage.

2. Parmi les éléments qui distinguent l'espèce, la différence l'emporte sur le genre parce qu'elle le complète, de même que la forme prévaut sur la matière dans l'organisation d'un être de la nature. Or la qualité de *sacrement* appartient au mariage en raison de son genre; l'*enfant* et la *fidélité*, en raison de sa différence, c'est-à-dire, parce qu'il est tel sacrement. Ces deux biens sont donc plus importants que le bien du sacrement.

3. Il peut y avoir mariage sans qu'il y ait des enfants et sans que les époux soient fidèles; de même l'union peut ne pas être indissoluble : ainsi en est-il, par exemple, quand un époux entre en religion, avant de consommer le mariage. Pour ce motif encore, le sacrement n'est donc pas le bien principal du mariage.

4. L'effet ne peut être plus important que la cause. Or le consentement, cause du mariage, est

---

Quia « finis est potissimum in unoquoque [Aristot. Topic. lib. 6, cap. 8] ». Sed proles est matrimonii finis. Ergo « proles » est principalius matrimonii bonum.

2. Præterea, principalius in ratione speciei est differentia, quæ complet speciem, quam genus : sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed « sacramentum » competit matrimonio ex ratione sui generis; « proles » autem et « fides » ex ratione differentiæ, inquantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Præterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide, ita invenitur sine inseparabilitate : sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Præterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii,

souvent de courte durée. Le mariage peut alors être rompu, l'indissolubilité n'est donc pas toujours une propriété du mariage.

5. Les sacrements dont l'effet est indélébile impriment un caractère. Mais le mariage ne confère pas de caractère. Il n'est donc pas absolument indissoluble. De même alors qu'il peut se réaliser sans qu'il y ait des enfants, il peut exister aussi sans être sacrement. Il faut donc conclure comme précédemment.

CEPENDANT, ce qui entre dans la définition d'une réalité lui est absolument essentiel. Or l'indissolubilité, propriété du sacrement, fait partie de la définition déjà donnée du mariage, mais non l'enfant ni la fidélité. Le sacrement est donc le bien principal du mariage.

D'autre part, la puissance divine qui agit dans les sacrements est plus efficace que la puissance humaine. Or l'enfant et la fidélité sont les biens du mariage en tant qu'institution naturelle, le

---

frequenter immutatur. Ergo et matrimonium solvi potest. Et sic inseparabilitas non semper comitatur matrimonium.

5. PRÆTEREA, sacramenta quæ habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua. Et ideo, sicut est matrimonium sine « prole », ita potest esse sine « sacramento ». Et sic idem quod prius.

SED CONTRA, illud quod ponitur in definitione rei est sibi maxime essentiale. Sed « indivisio », quæ pertinet ad « sacramentum », ponitur in definitione supra [Dist. 27] de matrimonio data, non autem « proles » vel « fides ». Ergo « sacramentum » inter alia est matrimonio essentialius.

2. PRÆTEREA, « virtus divina », quæ « in sacramentis operatur [Isidor. Etymol., lib. 6, cap. 19] », est

sacrement est le bien du mariage parce que celui-ci est d'institution divine. Le sacrement l'emporte donc sur les deux autres biens.

CONCLUSION : Une réalité peut l'emporter sur une autre pour l'un des deux motifs suivants : parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus excellente. A ce dernier point de vue, le sacrement est plus important que les deux autres biens, car il est propriété du mariage en tant que celui-ci est signe de la grâce, et les deux autres biens appartiennent au mariage parce que celui-ci est institution naturelle. Or, la perfection de la grâce est plus excellente que la perfection de la nature. Mais si une réalité est plus importante parce que plus essentielle, il faut faire une distinction. On peut, en effet, considérer la fidélité et l'enfant sous un double rapport : en eux-mêmes d'abord, et ils sont alors la conséquence du mariage, car user du mariage, c'est être fécond et fidèle aux engagements. Par contre,

---

efficacior quam virtus humana. Sed « proles » et « fides » pertinent ad matrimonium secundum quod est in officium naturæ humanæ; « sacramentum » autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo « sacramentum » est principalius in matrimonio quam alia duo.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur in re aliqua principalius, altero duorum modorum : aut quia altero essentialius; aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis « sacramentum » est principalius inter tria bona conjugii. Quia pertinet ad matrimonium inquantum est sacramentum gratiæ. Alia vero duo pertinent ad ipsum inquantum est quoddam naturæ officium. Perfectio autem gratiæ est dignior perfectione naturæ.

Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est. Quia « fides » et « proles » possunt dupliciter considerari. Uno modo, in seipsis.

l'indissolubilité, effet du sacrement, est inhérente au mariage même, car du fait que les époux se sont donnés par le contrat conjugal et pour toujours des droits l'un sur l'autre, il s'ensuit qu'ils ne peuvent plus se séparer. Aussi le mariage ne se réalise jamais sans l'indissolubilité, alors qu'il peut exister sans qu'il y ait enfant et fidélité, car l'existence et l'usage d'une chose sont indépendants l'un de l'autre. Sous ce rapport, le sacrement est donc plus important que la fidélité et l'enfant.

Cependant on peut encore envisager la fidélité et l'enfant sous un autre rapport, dans leurs intentions; par « enfant » on entendra l'intention d'en avoir et par « fidélité » l'intention de rester fidèle. Ces deux intentions accompagnent nécessairement le mariage, parce qu'elles sont comprises dans le contrat matrimonial des deux époux, à tel point que celui qui formulerait dans ce contrat une intention contraire aux deux pré-

---

Et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam « sacramentum » importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se : quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint. Et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate : invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc « sacramentum » est essentialius matrimonio quam « fides » et « proles ».

Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis : ut pro « prole » accipiatur intentio prolis, et pro « fide » debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest : quia hæc in hoc matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod, si aliquid contrarium

cédentes ne ferait pas un vrai mariage. Sous ce rapport, l'enfant devient donc la chose la plus essentielle du mariage, la fidélité vient ensuite, et enfin le sacrement : de même, pour l'homme, la nature humaine est plus essentielle que la grâce, bien que la grâce soit plus excellente.

SOLUTIONS : 1. Dans l'ordre de l'intention, la fin vient en premier lieu, mais dans l'ordre d'exécution, elle se réalise au dernier instant. De même en est-il pour l'enfant vis-à-vis des autres biens du mariage. Ce bien de l'enfant obtient le premier rang à un point de vue, mais non pas à tous.

2. Le *sacrement* proposé comme troisième bien convient au mariage, en raison de la différence spécifique de celui-ci : on emploie, en effet, le mot de sacrement parce que le mariage imite d'une façon spéciale la chose sacrée dont il est le signe.

3. Saint Augustin considère les noces comme des biens humains : aussi, après la résurrection, les hommes n'auront-ils plus d'épouses ni les

---

hujus exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem et prolem, « proles » est essentialissimum in matrimonio, et secundo « fides », et tertio « sacramentum » : sicut etiam homini est essentialius esse naturæ quam esse gratiæ, quamvis esse gratiæ sit dignius.

AD PRIMUM ergo dicendum quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum. Et similiter « proles » se habet inter matrimonii bona. Et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

AD SECUNDUM dicendum quod « sacramentum », prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suæ differentiæ : dicitur enim « sacramentum » ex significatione hujus rei sacræ determinatæ quam matrimonium significat.

AD TERTIUM dicendum quod nuptiæ, secundum Augustinum [De Bono Conjug., cap. 8], sunt bona

femmes de maris comme il est dit dans saint Matthieu. Le lien conjugal ne durera donc point au delà de la vie terrestre. Si on l'appelle indissoluble, c'est qu'il ne peut être brisé en cette vie. La mort peut cependant en rompre le lien, qu'il s'agisse de la mort corporelle pour l'union charnelle, ou qu'il s'agisse de la mort spirituelle pour la seule union spirituelle.

4. Le consentement, cause du mariage, ne dure pas toujours d'une façon matérielle, c'est-à-dire n'est pas toujours substantiellement le même acte, car il peut cesser, et un acte contraire peut survenir. Mais le consentement formel est perpétuel, parce qu'il a pour objet l'indissolubilité du lien : sinon, il n'y aurait pas mariage, car consentir à une union temporaire n'est pas contracter mariage. On appelle formel ce consentement parce qu'un acte reçoit sa forme de l'objet sur lequel il porte. Et l'indissolubilité a ainsi pour cause le consentement [58].

---

mortalium : unde « in resurrectione neque nubent neque nubentur », ut dicitur Matth. 22 [v. 30]. Et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur : et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari. Sed per mortem separari potest : sive corporalem, post carnalem conjunctionem; sive spiritualem, post spiritualem tantum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis consensus qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, idest quantum ad substantiam actus, quia ille actus cessat et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus, quia est de perpetuitate vinculi : alias non faceret matrimonium; non enim consensus ad tempus in aliquam matrimonium facit. Et dico « formaliter », secundum quod actus accipit speciem ab objecto. Et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

5. Les sacrements qui produisent le caractère confèrent le pouvoir d'accomplir des actes spirituels, mais le mariage donne le pouvoir d'accomplir des actes corporels. Aussi en raison du pouvoir qu'il donne à chacun des époux vis-à-vis de l'autre, ressemble-t-il aux sacrements qui confèrent le caractère : de là vient son indissolubilité, comme le déclare le Maître des Sentences. Il diffère cependant des autres sacrements en ce que le pouvoir conféré a pour objet des actes corporels; aussi n'imprime-t-il aucun caractère spirituel.

ARTICLE 4.

Les biens du mariage justifient-ils l'acte conjugal?

DIFFICULTÉS : 1. Les biens du mariage ne justifient pas l'acte conjugal. Celui qui consent, en effet, à souffrir un grand dommage pour un moindre bien commet une faute, car cette manière

---

AD QUINTUM dicendum quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales : sed in matrimonio ad actus corporales. Unde matrimonium, ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut Magister dicit [Dist. 31] : sed differt ab eis inquantum potestas illa est ad actus corporales. Et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonii possit excusari per bona prædicta ut non sit omnino peccatum.

[2 Sent., dist. 20, Expos. litt.; 4, dist. 26, qu. 1, art. 3, ad 4; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet

de faire n'est pas raisonnable. Or le bien de la raison, que diminue l'acte conjugal, est plus important que les trois autres biens : ces derniers ne suffisent donc pas à excuser l'acte conjugal.

2. Quand on associe le bien au mal, tout devient mauvais au point de vue moral : car une seule circonstance mauvaise rend un acte mauvais et une circonstance bonne ne suffit pas à le rendre bon. Or, l'acte conjugal est intrinsèquement mauvais, sinon on n'aurait pas besoin de le justifier. Les biens allégués ne suffisent donc pas à le rendre bon.

3. Partout où il y a excès dans la passion, il y a vice moral. Les biens du mariage, qui ne peuvent empêcher l'excès de délectation de l'acte conjugal, ne peuvent donc pas excuser et justifier celui-ci.

4. On ne rougit pudiquement que d'actes honteux, ainsi que le remarque saint Jean Damascène.

---

damnum majoris boni propter minus bonum, peccat : quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quam hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo additur, in genere moris totum efficitur malum, non autem totum bonum : quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se est malus : alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de « turpi actu », secundum Damascenum [De Fide Orth., lib. 2,

Or, malgré les biens du mariage, on rougit de l'acte conjugal. Les biens ne peuvent donc le justifier.

CEPENDANT, l'acte conjugal ne diffère du péché de fornication que grâce aux biens du mariage. Si ces derniers ne suffisaient pas à justifier l'acte conjugal, le mariage resterait toujours illicite, et on a dit pourtant le contraire précédemment.

D'autre part les biens du mariage sont comme les circonstances obligatoires de l'acte conjugal. Or de telles circonstances suffisent pour rendre un acte bon. Les biens énumérés peuvent donc justifier le mariage et faire qu'il ne soit pas un péché.

CONCLUSION : On peut justifier un acte de deux façons : d'abord on peut excuser celui qui l'accomplit, alors même que l'action serait mauvaise, ou bien ne pas le rendre totalement responsable de la faute commise : l'ignorance excuse ainsi du péché soit totalement soit en partie.

---

cap. 15]. Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

SED CONTRA, concubitus conjugalis non differt a fornicario nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret.

2. PRÆTEREA, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiæ debitæ, ut dictum est [art. 1, ad 4]. Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quod actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium ut nullo modo sit peccatum.

RESPONDEO dicendum quod actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo, ex parte facientis : ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dici-

Ensuite l'action elle-même peut trouver une justification en elle-même, si bien qu'elle ne sera pas une faute; c'est de cette dernière façon que l'acte conjugal trouve dans les biens du mariage sa justification. Or les mêmes motifs qui empêchent une action d'être moralement mauvaise la rendent bonne, car il n'y a pas d'actes indifférents, comme on l'a déjà dit. Mais un acte humain peut être bon pour l'une des deux raisons suivantes : ou bien parce qu'il est vertueux; ce qui le justifie est alors la cause dont il provient. Tel est le rôle de la fidélité et de l'enfant vis-à-vis de l'acte conjugal. Ou bien un acte peut être bon en raison d'un sacrement qui le rend non seulement bon mais saint. L'acte conjugal devient ainsi un acte bon à cause du lien indissoluble qui unit les époux et qui fait du mariage le symbole de l'union du Christ et de son Eglise. Les biens du mariage justifient donc suffisamment l'acte conjugal [59].

---

tur excusare peccatum in toto vel in parte. — Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui : ita scilicet quod non sit malus. Et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii.

Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus : quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2 libro [Dist. 40, art. 5] dictum est. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo, bonitate virtutis. Et sic habet actus quod sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt. Et hoc faciunt in actu matrimonii « fides » et « proles », ut ex dictis [art. 2] patet. — Alio modo, bonitate « sacramenti », secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur. Et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. — Et sic patet quod prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant.

SOLUTIONS : 1. L'acte du mariage nuit à la raison non pas en portant préjudice à la faculté de l'âme, mais en empêchant celle-ci de fonctionner. D'ailleurs un acte plus parfait en son genre peut être interrompu sans inconvénient pour un acte moins bon. Cette manière d'agir n'est pas un péché. Ainsi fait le contemplatif qui interrompt sa contemplation pour vaquer à la vie active.

2. La raison alléguée serait juste si le mal inséparable de l'acte conjugal était le mal du péché. Mais dans l'état actuel de l'humanité, ce mal n'est pas le mal du péché, mais le mal de la peine qui consiste dans la révolte de la concupiscence contre la raison. L'argument n'est donc pas concluant.

3. L'excès de passion, cause du vice, ne se mesure pas à l'intensité quantitative de la passion, mais au rapport de celle-ci avec la raison. On ne regarde alors comme immodérée que la passion

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod per matrimonii actum non incurrit homo in damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus melior secundum genus suum interrumpatur pro aliquo minus bono actu : hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat ut interdum actioni vacet.

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procederet si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœna tantum, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum quod superabundantia passionis quæ facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensionem, sed secundum proportionem ad rationem. Unde tunc solum passio reputatur immoderata quando limites rationis excedit.

qui dépasse les limites raisonnables. Or, quoique très intense matériellement, la délectation de l'acte du mariage ne dépasse pas les limites que la raison lui impose antérieurement, bien qu'en vérité la raison soit impuissante à le modérer au moment où il s'accomplit.

4. Cette honte qui se joint toujours à l'acte matrimonial et qui en fait rougir est une peine et non pas une faute, car tout défaut inspire naturellement à l'homme un sentiment de honte.

ARTICLE 5.

Sans les biens du mariage, l'acte conjugal peut-il se justifier?

DIFFICULTÉS : 1. L'acte conjugal peut, semble-t-il, se justifier même sans la présence des biens du mariage. Celui qui obéit uniquement à la nature pour accomplir l'acte conjugal ne paraît se proposer aucun des biens matrimoniaux

---

Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi a ratione præfixos ante principium suum : quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

AD QUARTUM dicendum quod turpitudo quæ semper est in actu matrimoniali et erubescentiam facit, est turpitudo pœnæ, et non culpæ : quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS V.

Utrum actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii.

[De Malo, qu. 15, art. 1]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii. Qui enim a natura tantum movetur ad actum

qui appartiennent, en effet, ou à l'ordre de la grâce, ou à l'ordre de la vertu. Or il semble qu'on ne pèche pas en suivant uniquement le penchant naturel pour accomplir l'acte en question, car rien de naturel n'est mauvais, puisque le mal est « en dehors de la nature et de l'ordre », comme le remarque Denys. L'acte du mariage peut donc être légitime sans les biens énumérés.

2. Celui qui s'unit à son épouse pour éviter la fornication ne paraît avoir en vue aucun bien matrimonial. Or celui-là ne pèche pas, semble-t-il, car, comme le dit saint Paul, le mariage a été permis à l'humanité infirme pour la détourner de la fornication. L'acte conjugal n'a donc pas besoin des biens du mariage pour se justifier.

3. Celui qui use de son bien à son gré ne blesse pas la justice et ne pèche pas, à ce qu'il paraît. Or, dans le mariage, l'épouse devient le bien de son mari et le mari le bien de l'épouse. Ils ne commettront donc aucune faute quand,

---

matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere : quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum : quia nullum naturale est malum, cum malum sit « præter naturam » et « præter ordinem », ut Dionysius dicit [De Div. Nom., cap. 4]. Ergo actus matrimonii excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur : quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati, ut fornicatio vitetur, ut patet 1 Cor. 7 [v. 2, 5, 9]. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam, et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e con-

selon leur gré, ils useront de leurs droits réciproques sous l'impulsion du plaisir.

4. Un acte bon en lui-même ne peut devenir mauvais qu'en raison de la mauvaise intention qu'on y apporte. Or l'acte du mariage, accompli entre mari et épouse, est un acte bon en son genre. Il ne deviendra mauvais que si on l'accomplit avec une mauvaise intention. Or on peut remplir le devoir conjugal avec une bonne intention mais sans se proposer l'un des biens du mariage : ainsi on peut le remplir pour conserver sa santé ou la recouvrer. Les biens du mariage ne sont donc pas nécessaires pour justifier l'acte conjugal.

CEPENDANT, supprimer la cause c'est supprimer l'effet. Or les causes qui justifient l'acte conjugal sont les biens du mariage. Si ces derniers font défaut, l'acte conjugal ne peut donc se justifier.

En outre, cet acte ne diffère de la fornication que par les biens du mariage. Or l'acte sexuel de

---

verso. Ergo, si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum. Et sic idem quod prius.

4. PRÆTEREA, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii, quo quis suam cognoscit, est ex genere bonus. Ergo non potest malus esse nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri etiam si non intendat aliquod bonum matrimonii : puta cum quis salutem corporalem per hoc intendit servare aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

SED CONTRA, « remota causa removetur effectus ». Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

2. PRÆTEREA, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus for-

la fornication est toujours mauvais. Si on ne se propose donc pas les biens du mariage, on commettra toujours un péché en accomplissant l'acte conjugal.

CONCLUSION : De même que les biens énumérés rendent le mariage honnête et saint, parce qu'ils forment son cortège habituel, de même font-ils de l'acte conjugal un acte légitime, lorsqu'on les poursuit avec une intention actuelle. Du moins en est-il ainsi des deux biens qui se réfèrent à l'acte conjugal. Par suite, les époux qui entretiennent des relations charnelles pour avoir des enfants ou pour accomplir leur devoir conjugal, c'est-à-dire pour être fidèles, sont absolument exempts de faute. Le troisième bien, lui, ne concerne pas l'usage du mariage, mais, comme on l'a dit, le mariage lui-même. Il rend donc vertueuse l'union conjugale mais non l'acte du mariage. Pour que celui-ci ne soit pas alors un péché, il ne suffit pas que les époux veuillent donner à leur union sa signification spirituelle.

---

nicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam, secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causa prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad « fidem » pertinet, totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est [art. 3]. Unde facit ipsum matrimonium honestum : non autem actum ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causa alicujus significationis conveniunt. Et ideo duobus solis modis conjuges

Restent donc deux raisons pour lesquelles les époux peuvent accomplir l'œuvre de chair : avoir des enfants ou rendre le devoir conjugal. Les époux qui agiront autrement commettront un péché, au moins un péché véniel [60].

SOLUTIONS : 1. Considéré comme bien du sacrement, l'enfant exige plus que ne le veut le bien poursuivi par la nature. Celle-ci, en effet, recherche la génération des enfants pour conserver le bien de l'espèce. Mais le bien du sacrement suppose que l'enfant sera dirigé en outre vers sa fin dernière qui est Dieu. Si donc on a naturellement l'intention d'avoir des enfants, on doit encore avoir l'intention, soit actuelle, soit habituelle de chercher le bien des enfants comme l'exige le sacrement : sinon on s'arrêterait à l'ordre naturel, ce qui serait un péché. Par conséquent obéir uniquement à la nature pour accomplir l'acte du mariage n'excuse pas tout à fait de péché, à moins que l'on ne dirige ce désir naturel, d'une façon actuelle ou habituelle,

---

absque omni peccato conveniunt : scilicet causa procreandæ prolis, et debiti reddendi. Alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est bonum intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei : sed in prole secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideo oportet quod intentio naturæ, qua prolem intendit, referatur, actu vel habitu, ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti : alias staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideo, quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturæ ordinatur, actu vel habitu, ulterius

à un but ultérieur, c'est-à-dire, à la génération des enfants, telle que le réclame le bien du sacrement. Il ne s'ensuit pas que l'inclination naturelle soit mauvaise; mais elle est imparfaite quand elle n'est pas ordonnée ultérieurement à l'un des biens du mariage.

2. Rendre le devoir conjugal pour préserver le conjoint de la fornication n'est pas un péché, car c'est s'acquitter du devoir conjugal. Mais l'accomplir pour ne pas s'exposer soi-même à la fornication, c'est faire une chose superflue et commettre un péché véniel. Le mariage n'a été institué pour ce but que par indulgence, et l'indulgence suppose l'existence des péchés véniels.

3. Une seule circonstance bonne ne suffit pas à rendre un acte bon. Ainsi l'usage d'un bien personnel n'est pas nécessairement bon, quelle que soit la façon dont on en use. Il faut encore que l'on en use de la bonne manière, dans les circonstances voulues.

---

ad prolem secundum quod est bonum sacramenti. — Nec tamen sequitur quod motus naturæ sit malus, sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum quod, si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum : quia hoc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum « fidei » pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas. Et secundum hoc est peccatum veniale. Nec ad hoc est matrimonium institutum nisi « secundum indulgentiam » quæ est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus. Et ideo non oportet quod, qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus : sed quando utitur re sua ut debet secundum omnes circumstantias.

4. S'il n'y a pas de mal en soi à chercher la conservation de la santé, cette recherche peut cependant devenir mauvaise, si l'on prend des moyens que leur nature ne destine pas à produire cet effet. Il en serait ainsi pour quelqu'un qui chercherait uniquement dans le baptême la santé du corps. Il en est de même ici pour l'usage du mariage.

ARTICLE 6.

Celui qui dans les relations conjugales ne se propose aucun des biens du mariage, mais le seul plaisir, commet-il un péché mortel?

DIFFICULTÉS : 1. L'homme qui dans les relations avec son épouse ne se propose aucun bien du mariage, mais le seul plaisir, pèche mortellement. Saint Jérôme dit, en effet, et sa parole est citée dans les Sentences : « Il faut condamner la recherche, auprès des épouses, des plaisirs que l'on ressent dans les embrassements des courti-

---

AD QUARTUM dicendum quod, quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum : sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quæreret. Et similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

ARTICULUS VI.

Utrum quandocumque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod bonum matrimonii sed solam delectationem, mortaliter peccet.

[Supra, qu. 41, art. 4; 4 Cont. Gent., cap. 83; De Malo, qu. 15, art. 2; 1 ad Cor., cap. 7, lect. 1; 1 ad Thess., cap. 4, lect. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod, quandocumque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod bonum matrimonii sed solam delectationem,

sanes ». Or le péché mortel seul est condamnable. Avoir des relations charnelles avec l'épouse pour le seul plaisir, c'est donc commettre toujours un péché mortel.

2. Consentir à la délectation sexuelle est un péché mortel. Or celui qui par plaisir accomplit l'œuvre de chair avec son épouse consent à la délectation charnelle. Il pèche donc mortellement.

3. Celui qui n'ordonne pas à Dieu l'usage de la créature s'arrête dans la jouissance qu'il en retire et commet un péché mortel. Mais celui qui fréquente son épouse pour le seul plaisir n'ordonne pas à Dieu cet usage. Il pèche donc mortellement.

4. On ne doit être excommunié que pour un péché mortel. Or, on interdit l'entrée de l'église à celui qui entretient des relations conjugales

---

mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit [Comm. in Ep. ad Ephes., cap. 5, v. 25], et habetur in littera [Dist. 31, cap. Cum ergo] : « Voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandæ sunt ». Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in 2 libro [Dist. 24, qu. 3, art. 4] dictum est. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creatura fruitur : quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis uxorem sola libidine co-

pour le seul plaisir [1], comme on l'interdit aux excommuniés. Celui-là pèche donc mortellement.

CEPENDANT, saint Augustin considère de telles relations comme un de ces péchés quotidiens dont on s'accuse dans le « Notre Père ». Or, ces péchés ne sont pas mortels. De telles relations ne le sont donc pas.

En outre prendre de la nourriture pour le seul plaisir n'est pas pécher mortellement. De même, accomplir l'acte sexuel avec son épouse uniquement pour satisfaire la concupiscence, n'est pas pécher gravement.

CONCLUSION : On a prétendu que l'accomplissement de l'acte conjugal est péché mortel, chaque fois que le motif principal en est le plaisir. Mais si le plaisir n'est qu'un motif accessoire, il y a péché véniel. Par suite, celui qui accomplirait l'acte en dédaignant le plaisir et en n'ayant

---

gnoscens ab introitu ecclesiæ arcetur, ut in littera dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

SED CONTRA est quia, secundum Augustinum [De Bono Conjug., cap. 6], talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur, « Pater noster » etc., ut habetur in littera. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

2. PRÆTEREA, qui cibo utitur ad delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo, pari ratione, qui utitur uxore tantum causa libidinis satiandæ.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod, quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem omnino delectationem respuit et displicet ei, tunc est omnino sine veniali peccato, ut sic delectationem in illo actu quærere sit peccatum mortale; delectationem

[1] D'après l'ancienne législation ecclésiastique.

pour celui-ci que de la répugnance ne commettrait aucun péché véniel. Ainsi, disait-on, rechercher la jouissance dans l'acte conjugal, c'est pécher mortellement, accepter le plaisir quand il se présente, est péché véniel, le mépriser c'est la perfection.

Mais cela ne peut être vrai. Selon Aristote, en effet, on doit juger de la moralité du plaisir selon la moralité de l'acte qui en est la cause. Le plaisir goûté dans une bonne action est bon, le plaisir trouvé dans un acte mauvais est mauvais. Puisque l'acte conjugal n'est pas un acte mauvais par lui-même, la recherche du plaisir qui l'accompagne ne sera pas toujours un péché mortel.

Il faut alors dire ceci : l'époux qui cherche le plaisir plus que ne le permettent les lois du mariage, au point, par exemple, de ne pas considérer dans sa femme la qualité d'épouse mais de voir simplement en elle une femme quelconque et au point d'être prêt à faire de même avec elle, si elle n'était pas sa femme, cet époux pèche

---

oblatam acceptare sit peccatum veniale; sed eam odire sit perfectionis.

Sed hoc non potest esse. Quia secundum Philosophum, in 10 Ethic. [cap. 3], idem judicium est de delectatione et operatione : quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde, cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper.

Et ideo dicendum quod, si delectatio quæratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier, paratus idem facere cum ea si non esset conjux, est peccatum mortale. Et talis dicitur « ardentior amator uxoris » : quia ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæratur delectatio infra limites matri-

mortellement. Un tel homme peut être appelé l'amant passionné de son épouse, car la passion le pousse au delà des biens du mariage. Rechercher au contraire le plaisir, mais sans enfreindre les lois du mariage, c'est-à-dire, ne le chercher avec personne d'autre que son épouse, est seulement péché véniel [61].

SOLUTIONS : 1. Un mari cherche dans les relations avec son épouse les plaisirs que l'on trouve dans les relations avec les courtisanes, quand il n'attend rien d'autre d'elle que ce que l'on attend d'une courtisane.

2. Consentir au plaisir de l'acte sexuel, quand ce plaisir est péché mortel, c'est commettre un péché mortel. Mais tel n'est pas le plaisir qui accompagne l'acte conjugal.

3. L'homme qui n'offre pas à Dieu le plaisir dont il jouit présentement, ne place pas pour autant sa fin dernière dans le plaisir, sinon il le rechercherait indifféremment partout où il pourrait le trouver. Il ne s'ensuit donc pas qu'il jouisse de la créature pour elle-même, mais il en use

---

monii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quærit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

AD SECUNDUM dicendum quod consensus in delectationem concubitus qui est peccatum mortale, est peccatum mortale. Non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

AD TERTIUM dicendum quod, quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum voluntatis finem : alias eam ubicumque indifferenter quæreret. Et ideo non oportet quod creatura fruatur : sed utitur creatura propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

pour lui-même, et lui-même vit habituellement pour Dieu, bien qu'actuellement il n'y pense pas.

4. On ne parle pas ainsi, comme si l'homme méritait l'excommunication à cause de son péché, mais parce que cet homme s'est rendu inapte aux fonctions spirituelles, étant devenu tout charnel par ses plaisirs voluptueux.

Ad quartum dicendum quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur : sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod in actu illo homo efficitur « totus caro ».

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

[1] **Qu. 41, art. 1.** — C'est dans un sens objectif et subjectif que saint Thomas se demande si le mariage est de droit naturel. Objectivement parlant, est-il conforme au bien connaturel de l'homme qu'une femme vive avec lui, en union permanente, pour la propagation de l'espèce et pour leur réciproque conservation? Est-ce conforme au bien de la femme?

Subjectivement, l'homme et la femme ont-ils chacun de par leur nature le droit de vouloir réaliser cette union!

La réponse à la première question est affirmative et s'appuie sur deux raisons : 1° Le bien de la race exige une longue et continuelle éducation de l'enfant et c'est dans les enfants que se réalise la perpétuité de l'espèce humaine. Or cette œuvre de l'éducation exige le concours simultané de l'homme et de la femme.

2° Le bien de l'homme et de la femme demande qu'ils s'unissent au foyer afin de se prêter assistance mutuelle dans la vie, car ils se complètent l'un l'autre en raison de leur tempérament différent et de leurs qualités diverses. Etant donné ce besoin qui les pousse l'un vers l'autre, il est de droit naturel que l'homme entre en société permanente avec la femme et réciproquement. Cette raison est expliquée par saint Thomas d'une façon moins brève dans le 8e livre des *Ethiques*, leçon 12.

La société conjugale est donc la première de toutes les sociétés, car elle est la première démarche sociale de l'homme se dirigeant vers sa fin. Cette théorie est contraire à celle des sociologues pour lesquels le groupe politique a la priorité sur la famille.

[2] **Qu. 41, art. 1, sol. 1.** — Ce qui est instinct chez les animaux devient en l'homme une inclination soumise à l'empire de la volonté et sujette aux exigences de la loi morale. En face du mariage, l'homme n'est donc pas l'esclave d'une impulsion aveugle à laquelle il devrait s'abandonner pour vivre conformément à sa nature. D'ailleurs, il peut renoncer à satisfaire cette inclination.

[3] **Qu. 41, sol. 1.** — Saint Thomas énonce ici le principe d'importance capitale dans la question du mariage : c'est l'enfant qui est la raison d'être de l'union conjugale. Or, l'enfant a besoin de ses parents pendant une très longue période de la vie. Cet argument en faveur de l'indissolubilité du mariage trouvera plus loin sa parfaite application.

[4] **Qu. 41, art. 1, sol. 2.** — Le R. P. Koppers a examiné, lors de la Semaine d'Ethnologie religieuse tenue à Luxembourg en septembre 1929, l'hypothèse évolutionniste de la promiscuité primitive. Voici, d'après le compte-rendu du R. P. Synave, les lignes générales de la conférence du R. P. Koppers : « Jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, tous les sociologues admettaient que l'évolution de la société humaine avait commencé par la famille individuelle monogame. Le Suisse J. J. Bachofen suppose, au contraire, que l'union des sexes a débuté sous l'influence de la promiscuité; que l'agriculture a conduit au matriarcat; vint ensuite le patriarcat. D'après l'américain L. H. Morgan l'évolution de la société a franchi les stades suivants : promiscuité; famille consanguine; mariage entre deux moitiés de groupe; famille matriarcale (polyandrie); patriarcat (polygamie); famille individuelle.

Cette théorie évolutionniste est controuvée; les découvertes ethnographiques et une méthode plus consciencieuse et plus historique la contredisent.

La monogamie est le seul mariage des Pygmées. Ce n'est pas la civilisation qui a fait la monogamie, mais la monogamie est une des conditions de la civilisation. La théorie de la promiscuité, en vertu de laquelle chacun se serait accouplé comme il l'entend, est de plus en

plus rejetée. Le P. Koppers cite des autorités d'ethnologues et de sociologues, en même temps qu'il énumère les peuples primitifs qui admettent la monogamie.

Ce sont autant de faits et autant d'exemples qu'il cite pour montrer que, chez les populations les plus primitives, la liberté des contractants, et de la fiancée notamment nous est des mieux garanties. Chez eux également, le mariage est une affaire de sentiments, le mariage est monogame; ils font pareillement remonter l'origine à un seul couple.

Le mariage présente aussi beaucoup de pureté et de stabilité. Les droits sont égaux pour la femme comme pour l'homme en beaucoup de tribus.

Les enfants sont chéris, choyés, soignés. La mère est au dessus de tout.

Deux caractéristiques marquent la famille primitive : 1° l'institution de la monogamie; la monogamie n'est pas le produit d'une longue évolution, mais elle est au début de cette évolution; 2° la famille occupe le premier plan; c'est l'institution permanente; l'Etat est une chose bien débile : au principe on ne voit que le régime des anciens, avec parfois un chef; l'Etat primitif a comme tâche l'initiation de la jeunesse, etc., mais il doit respecter la famille et ses droits.

Les bases de la famille primitive sont religieuses et morales et non purement et simplement économiques. Les conditions économiques ne sont pas des causes, mais des conditions au sens strict. Il y a contrôle de la sanction religieuse dans les lois du mariage et l'on invoque l'Etre suprême sous le nom de Père. On rencontre quelquefois des hommes qui gardent le célibat pour le service de l'Être suprême; ils sont considérés comme purs; ce sont les philosophes de leurs peuples.

Mais n'est-ce pas là une idylle? Non, répond le P. Koppers; les faits répondent que si la famille primitive n'est pas un Paradis, elle n'est pas le résultat de la civilisation matérielle, mais a conservé un morceau de l'Eden ». (Les Documents de la Vie intellectuelle, 20 Décembre 1929, pp. 444-445). — Le R. P. Koppers a publié sa conférence in extenso dans le même périodique, loc. cit., pp. 453-480.

[5] **Qu. 41, art. 1, sol. 3.** — Saint Thomas admet donc le principe de l'évolution du droit naturel. Le mariage subira cette évolution et le Docteur angélique montrera plus loin comment ce progrès s'est accompli quant à la monogamie et à l'indissolubilité. Mais, et cela reste indiscutable, ces changements ont respecté la nature, l'essence du mariage.

[6] **Qu. 41, art. 1, sol. 4.** — Le but du mariage est l'éducation des enfants et non seulement le don de la vie. Aussi bien ce but de longue haleine exigera que l'union conjugale soit une union stable et non pas « l'union libre ». D'autre part, l'amour de l'enfant, bien commun des parents ne pourra exister que s'il y a entre ceux qui l'ont mis au monde une grande fidélité et un accord parfait.

[7] **Qu. 41, art. 2.** — La vie contemplative est nécessaire à la perfection de la société, car le bien commun exige que, parmi les hommes, il y en ait qui vivent de la spéculation intellectuelle : cette activité, en effet, est conforme à la nature de l'esprit humain. L'exercice de la raison pratique, d'autre part, ne satisfait pas complètement les aspirations de la nature humaine, car les facultés purement intellectuelles demandent aussi à s'exercer.

Si le précepte du mariage atteignait tous les individus, il en résulterait donc pour la société une diminution de son bien total. Aussi ce précepte n'est pas un précepte universel, comme le devoir de conserver sa propre vie, mais un précepte restreint qui n'oblige qu'une partie des humains.

C'est ainsi que se justifie le célibat : le but pour lequel on renonce au mariage n'est pas la satisfaction de l'égoïsme, mais le désir de vaquer à la vie contemplative pour être utile à la société.

[8] **Qu. 41, art. 3.** — On reconnaît ici l'optimisme de saint Thomas au sujet des inclinations naturelles. Puisque la nature corporelle a été instituée par un Dieu bon, ce qui concerne la conservation de cette nature et à quoi la nature elle-même incline ne peut

être mauvais. D'ailleurs, si certains théologiens antérieurs à saint Thomas ont été sévères et ont soutenu que l'acte conjugal ne peut jamais s'accomplir sans péché, c'est que pour eux le péché originel se propageait par la concupiscence de l'acte conjugal. Pour le Docteur Angélique, au contraire, l'acte conjugal est non seulement bon mais peut être méritoire.

[9] **Qu. 41, art. 4.** — L'homme, être raisonnable, ne peut agir pour le seul plaisir à l'exclusion de toute autre fin, car le plaisir seul n'est pas le but de la vie humaine. Le Pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : « L'acte sexuel, posé uniquement en vue de la jouissance, n'est aucunement fautif et n'implique aucun péché véniel » (Denzinger, nº 1059). Pour que l'acte sexuel soit tout à fait bon, il faut qu'il soit accompli pour un but honnête. Ce seront les biens du mariage qui serviront de justification à l'acte charnel. Saint Thomas reviendra plus loin sur ce point, voir la question 49 et les notes 51 et suivantes.

[10] **Qu. 41, art. 4, sol. 1.** — La récompense accidentelle c'est ce qu'on appelle l'auréole *(aureola)*, par opposition à la couronne *(corona, aurea)* qui consiste en la vision de Dieu. Celle-ci récompense la charité elle-même; la première les œuvres extérieures de charité, remarquables et difficiles. Or, l'une de ces œuvres est précisément la virginité, état opposé à celui du mariage.

[11] **Qu. 41, art. 4, sol. 4.** — Sur les rapports de la difficulté et du mérite, voir le Traité de la *Vie humaine* par le R. P. Lemonnyer, page 512, note 35.

[12] **Qu. 42, art. 1.** — La sanctification de l'âme et la guérison du péché sont l'effet de la grâce. Si le mariage sanctifie l'homme et le guérit du péché, il est donc cause de la grâce, c'est-à-dire, un sacrement. D'ailleurs l'Eglise a défini que le mariage était un des sept sacrements : c'est une Vérité de foi (cf. Appendice II, Le sacrement de mariage).

[13] **Qu. 42, art. 1, sol. 1.** — L'analyse du rit sacramentel permet d'y distinguer plusieurs éléments : c'est

d'abord un geste extérieur ou une action matérielle auxquels on donne le nom de matière. Ce geste est accompagné d'une formule ou de paroles qui en précisent le sens : on donne à ces paroles le nom de forme du sacrement. Dans le sacrement de mariage, la matière consiste dans les actes extérieurs des deux époux, c'est-à-dire, dans les paroles prononcées, mais en tant qu'elles expriment la translation mutuelle du droit de propriété sur le corps l'un de l'autre. Saint Thomas précisera ce point dans la question du consentement. D'autre part, comme le déclare cette réponse à la première objection, la forme consiste dans les mêmes paroles : en effet, les époux qui se confèrent des droits sur le corps l'un de l'autre, acceptent aussi le don qu'ils se font l'un à l'autre.

Les paroles expressives du consentement sont donc à la fois matière et forme. Les époux, par conséquent, deviennent les ministres du sacrement. Le prêtre, lui, remplit seulement le rôle de témoin autorisé, et sa bénédiction est un sacramental.

[14] **Qu. 42, art. 1, sol. 2.** — Les actes extérieurs, matière du sacrement, sont les paroles des époux, dans le sens expliqué précédemment.

[15] **Qu. 42, art. 1, sol. 4.** — L'examen de tout ce qui constitue un sacrement et non plus seulement du rit extérieur permet d'y découvrir plusieurs éléments ou plusieurs parties. La cérémonie complète en est d'abord une : on l'appelle le sacrement ou *signe sensible (sacramentum tantum)* car les cérémonies ont été instituées pour signifier que la grâce est donnée et montrer de quelle grâce il s'agit. Ce rite, accompli dans les conditions voulues, produit toujours un effet spirituel appelé *réalité et signe (res et sacramentum)* et qui consiste en un pouvoir permettant à l'homme d'être le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin ou d'accomplir certaines actions relatives au culte de Dieu.

Ce pouvoir réel justifie le nom de *réalité* donné à cet effet intermédiaire; on ajoute le mot de *signe* parce qu'il établit une différence entre ceux qui ont

reçu le sacrement et ceux qui ne l'ont pas reçu : c'est donc une marque distinctive. En outre il correspond à la grâce particulière du sacrement et la signifie donc encore. La grâce sacramentelle est enfin la *réalité (res)* qui, sans être signe, est produite par le sacrement et signifiée par lui. Par ailleurs, le sacrement rappelle la Passion du Christ, d'où sort la grâce destinée à nos âmes : c'est là encore une réalité signifiée mais non contenue ou non produite par le sacrement.

Dans le mariage, le signe sensible ou le sacrement consiste, comme nous l'avons déjà dit, dans la manifestation extérieure du consentement. Le premier effet, immédiat, est le lien conjugal qui permettra aux époux d'accomplir les actes du mariage, d'avoir des enfants, et d'accroître ainsi le nombre des adeptes du culte divin. La réalité contenue dans ce sacrement ou produite par celui-ci consiste dans la grâce sacramentelle qui donnera aux époux un droit à toutes les grâces actuelles dont ils ont besoin pour s'acquitter de leurs devoirs d'époux. Enfin la réalité signifiée mais non contenue, c'est-à-dire, non produite, sera l'union du Christ et de son Eglise, laquelle s'est réalisée sur le Calvaire.

On pourrait dire toutefois que cette dernière réalité est aussi contenue dans le mariage chrétien en ce sens que le sacrement obtient son efficacité à cause de la passion que le Christ a soufferte pour s'unir à son Eglise.

[16] **Qu. 42, art. 2.** — L'institution du mariage coïncide donc avec la création de l'homme et de la femme : en organisant l'humanité en deux sexes inclinés l'un vers l'autre et se complétant l'un l'autre, le Créateur établissait l'union conjugale comme une fonction naturelle. C'est d'ailleurs dans le récit de la création, rapporté dans les deux premiers chapitres de la Genèse, que l'on peut lire les paroles ayant trait au mariage. Mais celui-ci avait seulement pour but la propagation de l'espèce, c'est-à-dire l'accroissement numérique des adorateurs du vrai Dieu. En outre, dès ce moment il était le signe figuratif de l'union du Christ

et de son Eglise. Après le péché, le mariage devint un remède à la concupiscence, car, permettant à l'homme de satisfaire sa passion, il maintenait celle-ci en de justes limites. Signe et remède, l'union conjugale devenait alors un sacrement au sens large, prenant ainsi place parmi les sacrements de l'ancienne loi, cérémonies où l'on professait la foi au Christ à venir et grâce auxquelles on recevait des secours bénévoles de Dieu. Les premiers textes de lois qui réglèrent les conditions du contrat eurent Moïse pour auteur. — Enfin le Christ éleva ce contrat à la dignité de sacrement, c'est-à-dire de cause instrumentale et physique de la grâce. La réglementation du mariage à ce point de vue relève donc de l'Eglise. Cependant les effets secondaires et importants du contrat intéressent aussi la société civile dont le rôle consistera à déterminer les conditions que devra remplir l'association conjugale pour être reconnue par l'Etat.

D'autre part, même si le mariage n'était pas devenu sacrement, il aurait été, comme il l'a toujours été, un contrat religieux en raison de celui qui l'a institué et de son but premier. D'ailleurs des cérémonies religieuses ont toujours accompagné la célébration du mariage, même chez les peuples païens.

[17] **Qu. 42, art. 3.** — La grâce sacramentelle est donc destinée premièrement à aider les époux au bon usage des droits réciproques. Munis de ce secours efficace, les époux chrétiens sauront modérer leurs passions et exercer raisonnablement les pouvoirs dont ils jouissent l'un sur l'autre. Ainsi trouveront-ils dans la grâce un remède contre la violence de leurs désirs charnels. Ils en bénéficieront encore dans leurs fonctions d'éducateurs : le secours divin les aidera à chercher le bien de leurs enfants avant le leur et à les élever dans le culte du vrai Dieu.

[18] **Qu. 42, art. 3, sol. 2.** — La réception du caractère suit toujours la réception valide des sacrements qui le confèrent, tel le baptême. La grâce, elle, n'est accordée que si le sujet est disposé à la recevoir. Le consentement valide au mariage aura toujours pour

effet le lien conjugal : la grâce sera donnée si les époux n'y font pas obstacle.

[19] **Qu. 42, art. 3, sol. 4.** — Le mariage est un remède à la concupiscence pour trois raisons : 1° à cause de la grâce sacramentelle qui, comme on vient de le dire, tempère l'ardeur de la passion; 2° les époux pourront aussi satisfaire leurs désirs et user légitimement du mariage quand ils rechercheront les grands biens du mariage, c'est-à-dire le bonheur d'avoir des enfants et de préparer pour le ciel de nouveaux élus, puis les consolations mutuelles de l'amitié conjugale. Ces avantages justifient l'accomplissement de l'acte conjugal et donc le plaisir qu'on y trouve. 3° Imprégner ainsi de foi et de raison les rapports conjugaux, acquérir des habitudes de discipline et de modération, sans sacrifier les satisfactions permises, c'est encore faire du mariage un remède à la concupiscence.

[20] **Qu. 42, art. 4.** — Saint Thomas revendique la dignité de sacrement en faveur de tout mariage entre chrétiens, même de celui qui n'a pas été consommé. Il y eut à ce sujet au moyen-âge une vive controverse dont on retrouve maintes fois des échos dans ce traité du Docteur Angélique. Ce dernier suit Pierre Lombard, chef de l'Ecole de Paris. Auparavant Gratien et l'Ecole de Bologne ne considéraient comme sacrement que le mariage consommé, c'est-à-dire le mariage devenu parfait grâce à l'acte conjugal. (L'histoire de cette controverse se trouve exposée dans le traité classique d'Esmein : *Le Mariage en Droit canonique*, réédité par M. Génestal en 1929, Paris, Recueil Sirey).

[21] **Qu. 43, art. 1.** — Les mots latins, *spondere*, *sponsalia* avaient plusieurs sens. Le verbe *spondere* signifiait à la fois promettre, donner des garanties, présenter des cautions. Pour désigner les fiançailles, les canonistes se servirent de l'expression *sponsalia de futuro*, afin de les distinguer du mariage non consommé que l'on désignait par l'expression *sponsalia de præsenti*, car la femme mariée mais encore vierge était

appelée *sponsa*, tandis qu'après les relations conjugales, elle était dite *nupta*. Nos ancêtres disaient accordailles pour fiançailles, et les distinguaient des épousailles.

Jadis le contrat de fiançailles avait grande importance : on pouvait le faire valoir devant les tribunaux ecclésiastiques pour réclamer le mariage, et sa rupture pouvait être punie. Les fiançailles étaient un empêchement prohibant qui s'opposait à tout autre mariage, et un empêchement d'honnêteté publique contre le mariage de chacun des fiancés avec les parents de l'autre. Aujourd'hui ces empêchements n'existent plus.

Cependant, encore aujourd'hui, les fiançailles peuvent être contractées devant l'Eglise moyennant certaines formalités. Mais elles ne sauraient donner lieu à une action en justice en vue de contraindre les fiancés au mariage. Seule pourra être admise une demande en réparation des dommages ou des torts qui auront pu nuire aux fiancés par suite de la rupture.

Enfin, comme toute promesse, les fiançailles peuvent être faites sous condition. Si cette condition est incompatible avec la nature du contrat, les fiançailles seront nulles. Si la condition est réalisable, la valeur du contrat restera en suspens jusqu'à ce que la condition s'accomplisse. Il reste qu'une condition possible mais immorale ne devra pas être remplie, alors même que l'engagement serait tenu.

[22] **Qu. 43, art. 1, sol. 2.** — Les fiancés contractent, l'un vis-à-vis de l'autre, une obligation de justice : toute promesse oblige en justice. En raison des intérêts importants mis en jeu, cette promesse est grave : l'obligation d'y être fidèle l'est donc aussi. Voilà pourquoi il arrivait autrefois que l'autorité ecclésiastique recourait à des sanctions pour contraindre les fiancés à tenir leurs engagements ou pour les punir en cas d'infidélité.

[23] **Qu. 43, art. 1, sol. 6.** — La même racine latine a donné naissance aux mots *spondere*, promettre; *sponsio*, promesse; *sponsalia*, fiançailles; et *sponsus*, *sponsa*, soit fiancés, soit époux.

[24] **Qu. 43, art. 2.** — Bien que les considérations exposées sur les fiançailles contractées de bonne heure aient perdu leur intérêt pratique en raison des mœurs actuelles, l'explication donnée du développement intellectuel et moral de l'homme conserve toute sa valeur.

[25] **Qu. 43, art. 3.** — Les fiançailles peuvent être dissoutes pour plusieurs raisons : le consentement mutuel des fiancés, l'infidélité de l'un d'eux, la présence d'un obstacle imprévu, l'impossibilité de contracter mariage, une dispense de l'autorité compétente.

[26] **Qu. 44, art. 1.** — Le mariage est donc une association de deux personnes en vue d'un but unique, c'est-à-dire, en vue de l'enfant. On entre évidemment dans cette société par un échange de consentements, mais, le contrat une fois conclu, l'association doit se conformer aux lois qui lui sont propres.

[27] **Qu. 44, art. 1, sol. 1.** — Ce qui constitue essentiellement le mariage, c'est le lien conjugal ou l'union stable grâce auxquels les deux époux travaillent à atteindre le même but : la génération et l'éducation des enfants.

[28] **Qu. 44, art. 1, sol. 2.** — Ce qui est dans les sacrements *res et sacramentum* n'est pas perceptible aux sens comme l'est le rite extérieur. C'est un signe cependant, mais spirituel, car il marque infailliblement ceux qui reçoivent le sacrement.

Pour le mariage ce *res et sacramentum* comme on l'a dit est le lien conjugal : il est la réalité essentielle qui distingue le mariage de toutes les autres associations et sociétés formées par contrat.

[29] **Qu. 44, art. 3.** — Quelle que soit la définition adoptée, on doit toujours considérer le consentement mutuel comme la cause du mariage et le lien permanent comme son effet essentiel.

[30] **Qu. 45, art. 1.** — Par le consentement on entre dans l'état du mariage : ce rite obligatoire devient donc sacrement. Le Christ, en effet, a élevé à la dignité de sacrement la cérémonie par laquelle se

noue le mariage. Or le mariage se noue au moment où les deux fiancés acceptent de vivre désormais comme mari et femme : quand ils manifestent donc cette intention, selon les formes exigées par l'Eglise, ils se donnent et reçoivent en même temps le sacrement.

Il ne pourra donc pas exister un vrai contrat matrimonial entre baptisés qui ne soit en même temps sacrement. Cette impossibilité de séparer le contrat du sacrement a été souvent et solennellement affirmée par les Souverains Pontifes, en particulier par Pie IX et Léon XIII (voir Appendice II, p. 218).

[31] **Qu. 45, art. 1, sol. 1.** — La théorie de la cause physique instrumentale, si souvent exposée par le Docteur Angélique, explique comment un acte purement humain comme le consentement de deux personnes peut devenir cause efficiente de la grâce.

[32] **Qu. 45, art. 1, sol. 2.** — L'effet premier du contrat-sacrement consiste dans le lien conjugal qui, à la différence de la cérémonie extérieure, persistera toujours, car il est indissoluble. Grâce à ce lien si fort, le mariage, effet d'un acte d'amour, symbolise et cherche à imiter pour sa part l'union du Christ avec l'Eglise, effet de l'acte d'amour du Christ.

[33] **Qu. 45, art. 2.** — L'ablution extérieure du baptême consiste à la fois dans le versement de l'eau et la récitation de la formule trinitaire : ce sont la matière et la forme du sacrement. Dans le mariage, la matière consiste dans les paroles des contractants en tant qu'elles expriment la translation mutuelle des droits sur le corps l'un de l'autre, la forme consiste dans ces mêmes paroles en tant qu'elles expriment l'acceptation de cette translation. Dans les contrats, en effet, l'accord dûment manifesté en vue de la donation fait office de matière, et l'acceptation ou l'accord manifesté en vue de l'acceptation fait office de forme. (Billuart, *De matrimonio*, Dissert. 1, art. 7).

[34] **Qu. 45, art. 3.** — Selon la doctrine de Gratien, il faut distinguer deux temps dans la formation juridique du mariage : 1° son accord initial : le ma-

riage était déjà noué dès la promesse de s'épouser faite entre deux personnes nubiles, sans même distinguer s'il devait s'agir de promesse immédiate ou seulement de fiançailles. Cette promesse s'exprimait par les *verba de futuro*. 2° Le mariage n'était parfait qu'après avoir été consommé par l'union charnelle, parce qu'alors seulement le mariage devenait le sacrement vraiment indissoluble, à l'imitation du Christ qui s'est fait chair pour s'unir à son Eglise.

Selon la théorie contraire exposée par Pierre Lombard, le mariage, pour être parfait, n'avait besoin que du consentement manifesté entre personnes capables, par des paroles ou des signes suffisamment précis. Il exigeait donc seulement un consentement actuel à se prendre pour mari et femme, et tels étaient par excellence les termes usités dans les *verba de præsenti*. Cette opinion est celle de saint Thomas.

[35] **Qu. 45, art. 3.** — Selon la théorie de Pierre Lombard, suivi par saint Thomas, la promesse de s'épouser un jour ne peut suffire pour mettre dans l'état de mariage les personnes qui s'engagent de cette façon. Cette doctrine enracina donc la distinction déjà connue et en usage entre les épousailles par des promesses concernant l'avenir *(sponsalia de futuro)* et les épousailles par un contrat engageant le présent *(sponsalia de præsenti)*. Seul ce dernier contrat réalise le mariage.

[36] **Qu. 45, art. 4.** — Le consentement doit être sincère; s'il était feint ou simulé, le mariage serait nul. Il y a fiction ou simulation quand les époux ne veulent aucunement fonder un foyer ou avoir des relations conjugales avec leur conjoint, mais veulent seulement entrer en possession de la dot, acquérir une situation, etc... Mais le droit, et avec raison, présume toujours l'existence d'un consentement réel et sincère. Le simulateur, pour plaider la nullité du mariage, aurait à fournir les preuves péremptoires qui puissent détruire cette présomption juridique.

[37] **Qu. 45, art. 4, sol. 1.** — Celui qui a feint de consentir, ou qui n'a pas sincèrement contracté ma-

riage a commis une faute très grave : il a abusé d'un sacrement. Cet abus le rend passible de peines prévues par la loi ecclésiastique. En outre il est considéré comme légitimement marié et tenu par le devoir de fidélité. Son péché de simulation lui aura donc doublement nui.

[38] **Qu. 45, art. 4, sol. 3.** — L'Eglise punissait de la peine d'excommunication l'époux adultère. Si celui-ci avait simulé son consentement au premier mariage, il était cependant considéré comme légitimement marié, il se mettait donc, par son second mariage, dans une situation inextricable, comme on le voit par l'exemple cité.

[39] **Qu. 45, art. 5.** — Avant le Concile de Trente, aucune solennité extérieure n'était juridiquement requise pour que le mariage soit valide. Bien que les coutumes exigeassent que l'on se mariât en présence du prêtre, les mariages clandestins, c'est-à-dire, les mariages contractés sans prêtre et sans témoins étaient tenus pour valides. Le Concile de Trente, pour remédier aux inconvénients de cette législation, décréta que seuls seraient désormais valides les mariages contractés en la présence du propre curé et de deux témoins.

[40] **Qu. 45, art. 5, sol. 1.** — Au Moyen Age, l'Eglise, souveraine législative du mariage, se refusa à faire du consentement familial un empêchement dirimant. « Dans l'esprit de l'Eglise, le mariage devait « être surtout favorisé, facilité même comme le grand « préservatif contre les concubinages ou fornications « dont elle avait plus horreur que les puissances « civiles. *Melius est nubere quam uri.* Elle était donc « poussée vers une plus grande liberté des enfants, « sitôt nubiles, et croyait compter sur l'efficacité de « la grâce et l'indissolubilité du sacrement, pour main- « tenir dans l'ordre et la fidélité ceux-là mêmes qu'au- « rait unis d'abord une inclination ou une passion peu « réfléchie.

« Enfin la donnée même du sacrement de mariage « faisait aussi pour elle une grave objection. A cette

« époque où le mariage était encore valablement con-
« clu, même sans la présence d'un prêtre, la question
« du consentement familial ne se posait souvent
« qu'après l'union contractée et consommée à l'insu
« des parents. Mais donner aux parents l'action en
« nullité avec faculté pour eux de ratifier ou de briser
« le mariage, n'était-ce pas permettre à une volonté
« humaine de tenir en suspens la validité même
« du sacrement? Or ici semblait s'opposer la grande
« parole évangélique *Quod Deus conjunxit, homo non*
« *separet* ». Ch. Lefebvre, *Histoire du droit matrimo-
nial. Le lien du mariage*, p. 128. Paris, Recueil Sirey,
1913.

[41] **Qu. 46, art. 1.** — Pour résoudre le problème de l'action en justice à laquelle donnaient lieu les fiançailles, certains juristes distinguaient entre fiançailles simples et fiançailles jurées : les secondes seules permettaient d'employer les moyens de contrainte pour obliger au mariage le fiancé récalcitrant (voir sur cette question : Esmein, *Le mariage en droit canonique*, nouvelle édition par M. Genestal, tome I^er^, p. 153, Paris, Recueil Sirey).

[42] **Qu. 46, art. 2.** — « Par le seul fait de l'acte conjugal intervenant entre les fiancés, les fiançailles se transformaient en mariage véritable, sans qu'il fût besoin d'aucun consentement manifesté, sans qu'une volonté contraire pût empêcher ce résultat de se produire. Cette doctrine était une survivance de la théorie adoptée par Gratien ». (Esmein, *livre cité*, p. 155).

[43] **Qu. 47, art. 1.** — Saint Thomas distingue toujours l'acte propre de la volonté, acte qui émane d'elle directement, et les autres actes commandés par la volonté mais exécutés par d'autres facultés. Le premier échappe toujours à la violence, car on ne peut faire vouloir une volonté qui ne veut pas, mais les autres actes extérieurs peuvent souffrir violence et sous ce rapport être involontaires.

Le législateur qui considère les actes humains du point de vue extérieur, envisage donc l'hypothèse de

la violence physique possible, résultant d'une cause extérieure et par suite source d'actes involontaires. Ce cas se réaliserait, par exemple, si on obligeait une personne à consentir en lui inclinant la tête de force. Dans ce cas de violence physique, la volonté ne donne pas intérieurement son consentement. En ce sens, le consentement forcé n'existe pas.

Mais la volonté peut souffrir violence intérieurement en face d'un danger auquel elle doit échapper. En ce sens violence devient synonyme de crainte. Si d'autre part quelque violence extérieure et physique se réalise, en ce cas elle devient une circonstance destinée à donner plus d'importance à la crainte. En ce sens, le consentement forcé peut exister.

[44] **Qu. 47, art. 2.** — La crainte laisse toujours subsister le consentement et l'acte accompli sous son influence est plus volontaire qu'involontaire (voir R. P. Gillet, *Les Actes humains*, Trad. de la Somme, pp. 26-35).

La crainte peut influencer plus ou moins les personnes selon leurs âges, leurs tempéraments, leurs conditions : en présence du même danger, chacun réagit selon son caractère. Cependant il y a des maux graves pour tout le monde. On appelle alors crainte grave, celle qui est de nature à impressionner un homme bien équilibré, ferme, résolu. Saint Thomas montre précisément que cet homme se différencie des autres par la qualité du danger devant lequel il a peur, et l'appréciation qu'il porte sur l'urgence de ce mal : il peut donc servir de modèle dans l'appréciation de la gravité de la crainte.

[45] **Qu. 47, art. 3.** — Psychologiquement, celui qui consent avec crainte fait un acte volontaire. Mais le droit estime que le mariage et ses obligations sont trop importants pour que l'on puisse se contenter d'y consentir à moitié. Aussi exige-t-il un plein consentement. D'autre part, le droit fixera les conditions dans lesquelles la crainte sera suffisante pour annuler le mariage.

[46] **Qu. 47, art. 5.** — Dans le mariage, comme dans tout contrat, l'engagement peut être conditionnel. Mais, à la différence des autres contrats, le consentement matrimonial, qui est d'une nature spéciale, sera incompatible avec certaines conditions. Tout d'abord, l'indissolubilité du mariage est incompatible avec une condition résolutoire, c'est-à-dire, dont la vérification fait cesser l'obligation déjà sérieusement contractée. Une fois donné, en effet, le consentement ne peut plus être résilié ou rétracté.

Il ne peut donc s'agir que de conditions suspensives, ou, en d'autres termes, de celles dont la vérification ou la non vérification fait contracter ou ne fait pas contracter l'obligation.

Celles-ci peuvent regarder soit le présent, soit le passé : par exemple, je consens à condition que vous n'ayez pas telle infirmité, à condition que vous n'ayez pas entretenu des relations coupables. Le consentement émis alors sera immédiatement valide ou nul, selon que se vérifiera ou non la condition au moment où le consentement est donné.

Les conditions qui concernent un événement futur peuvent être de différentes sortes : ou bien l'événement est certain d'avance, ou bien il est impossible, ou bien il est contraire à la morale mais sans être contraire à la substance du mariage : dans tous ces cas, on supposera que ces conditions n'ont pas été posées sérieusement et on n'en tiendra pas compte : le consentement sera valide.

Mais une condition concernant l'avenir, immorale et contraire à la substance du mariage annulera le consentement, car celui qui l'aura posée manifestera ainsi qu'il ne consent point véritablement au mariage. Tel est le cas de ceux qui se marient à condition de ne pas avoir d'enfants, ou à condition de pouvoir divorcer ensuite.

[47] **Qu. 47, art. 6.** — Le choix d'un état de vie est laissé à l'absolue liberté de chacun. Le mariage, comportant en outre de lourdes charges et des obligations de longue durée, doit être choisi avec pleine délibération et plein consentement. Il est donc naturel

que les parents laissent aux enfants toute liberté pour consentir au mariage.

[48] **Qu. 48, art. 1.** — Ce fut encore une question fort débattue au Moyen Age que celle de savoir si le consentement supposait la volonté absolue et expresse de réaliser l'union corporelle. Saint Thomas montre que le consentement consiste dans la volonté plus générale d'établir l'association conjugale, et ce dessein entraîne bien d'autres choses que l'union des corps. D'ailleurs le consentement à l'acte conjugal est implicitement contenu dans le consentement au mariage.

[49] **Qu. 48, art. 1, sol. 3.** — Les époux qui accepteraient le mariage à condition de ne pas se conférer l'un à l'autre les droits à l'acte conjugal feraient un mariage nul.

[50] **Qu. 48, art. 2, sol. 4.** — Le mariage est valide, et devient sacrement, même quand les époux ont en vue une fin peu honorable, la richesse ou le plaisir. Du moment qu'on accepte, avec l'unité et l'indissolubilité, toutes les charges du mariage, non seulement le contrat existe, quels que soient les motifs des contractants, mais il reste objectivement ce qu'il est au point de vue de sa valeur et de sa dignité. Seules les dispositions des époux peuvent être coupables.

[51] **Qu. 49, art. 1.** — Les éléments essentiels qui distinguent le mariage de toute autre union charnelle sont au nombre de trois : 1° la procréation et l'éducation des enfants, 2° l'obligation à la fidélité, 3° le lien indissoluble qui unit les époux et symbolise l'union du Christ et de son Eglise.

Ces trois éléments font la bonté et la beauté du mariage, et compensent ainsi les difficultés et les soucis de l'union conjugale. Ils légitiment la passion véhémente qui naturellement pousse les époux l'un vers l'autre. On a appelé ces trois éléments du nom de « biens du mariage ». Mais saint Thomas a bien soin de faire remarquer que si ces biens sont encore appelés « excuses du mariage », il ne s'agit pas de véritables excuses extérieures. L'union conjugale se justifie en

elle-même et par elle-même puisque les biens qui assurent son honnêteté ne viennent pas du dehors, mais sont ses éléments constitutifs. On reconnaîtra encore ici l'optimisme moral du Docteur Angélique.

[52] **Qu. 49, art. 1, sol. 2.** — Les biens du mariage ne sont pas des motifs extérieurs qui viendraient comme du dehors justifier le mariage : celui-ci est honnête, légitime de par sa nature, intrinsèquement, mais il doit cela précisément à certains éléments qui lui sont essentiels et qui sont les biens du mariage.

[53] **Qu. 49, art. 1, sol. 4.** — Ceci ne veut pas dire que les biens du mariage soient des circonstances extérieures, mais qu'ils remplissent vis-à-vis de l'acte matrimonial le même rôle que les circonstances vis-à-vis d'une action.

[54] **Qu. 49, art. 2, sol. 1.** — La fin principale du mariage est le bien des enfants, et celui-ci consiste non seulement dans sa venue au monde, mais dans son éducation complète. Si saint Thomas appelle la vie commune fin secondaire, ce n'est qu'en la supposant incluse dans la fin principale : elle ne peut donc être disjointe de cette fin première.

[55] **Qu. 49, art. 2, sol. 2 et 3.** — Si on entre dans l'état du mariage par une sorte de contrat, on ne peut pas cependant délimiter les engagements que l'on veut prendre et restreindre les obligations à son gré.

Le mariage, étant une institution, a ses lois propres et entraîne des obligations essentielles auxquelles on ne peut se refuser, une fois le consentement donné. Ainsi en est-il de l'obligation à la fidélité.

[56] **Qu. 49, art. 2, sol. 4.** — Le bien du sacrement n'est pas seulement l'indissolubilité du lien, garantie précieuse, mais encore tous les avantages que comporte le mariage, devenu sacrement de la loi nouvelle.

[57] **Qu. 49, art. 2, sol. 7.** — La qualité de sacrement est un bien qui s'ajoute au mariage, en ce sens que le mariage avant de devenir un sacrement était déjà une institution naturelle. Mais une fois que le

Christ eut élevé le mariage à la dignité de sacrement, la qualité de sacrement est devenue inhérente au mariage et ne fait plus qu'un avec lui.

[58] **Qu. 49, art. 3, sol. 4.** — Le mariage est indissoluble, non seulement à cause des enfants, mais aussi parce que les époux en se mariant se confèrent pour toujours l'un à l'autre le droit à l'union corporelle.

[59] **Qu. 49, art. 4.** — On sait avec quel optimisme saint Thomas soutient toujours la bonté des inclinations naturelles : si les biens du mariage excusent l'acte conjugal, ce n'est pas parce que celui-ci est mauvais en lui-même et que certaines circonstances empêchent qu'on l'impute à mal à celui qui l'a accompli, mais ce sont les biens du mariage eux-mêmes qui font la bonté de l'acte conjugal : celui-ci est donc un acte bon, vertueux et saint. La fidélité des époux et l'intention d'avoir des enfants expliquent pourquoi il est vertueux. Le sacrement explique pourquoi il est saint. D'ailleurs saint Thomas a dit plus haut que cet acte pouvait être méritoire.

[60] **Qu. 49, art. 5.** — La perfection dans les relations conjugales requiert donc chez les époux l'intention d'avoir des enfants ou bien encore l'intention de se montrer fidèles l'un à l'autre, à condition cependant qu'on n'exclue pas positivement la fin principale. Il faut se rappeler que si le Créateur a voulu que certains devoirs difficiles à remplir soient cependant la source d'un plaisir corporel, on ne doit céder à l'attrait et vouloir goûter le plaisir que pour mieux accomplir le devoir qui s'impose.

[61] **Qu. 49, art. 6.** — Rechercher la jouissance au point d'être prêt à la prendre en désobéissant aux lois du mariage est une faute grave. On ne doit goûter la joie du plaisir que dans les limites de la raison. D'autre part on ne peut agir pour le seul plaisir, en faisant abstraction de toute autre fin. Il est bien évident que cette recherche du plaisir pour lui-même, que saint Thomas qualifie de vénielle, ne doit pas exclure positivement les fins essentielles du mariage, et en particulier la procréation de l'enfant.

APPENDICE II.

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

Pour connaître la pensée de saint Thomas sur le mariage, il faut compléter la doctrine de la partie présente du Supplément par l'exposé de la Somme contre les Gentils.

Dans cet ouvrage, c'est le Docteur Angélique lui-même qui expose, d'une façon brève mais concise, la doctrine du mariage. Il consacre à cette question plusieurs chapitres [1].

On peut grouper les idées qui intègrent la notion du mariage selon saint Thomas, de la façon suivante :

Le mariage peut être d'abord considéré comme une réalité indépendante des individus : il mérite alors de prendre place parmi les institutions nécessaires au bien commun de l'humanité.

On peut aussi l'envisager comme une manière de vivre que les hommes choisissent avec intelligence et liberté et qui les différencie de ceux qui renoncent à ce genre de vie pour un but, nécessaire lui aussi au bien commun : le mariage devient alors un état de vie, à côté de ces autres états de vie qui sont l'état clérical et l'état religieux.

En tant qu'institution, le mariage plonge ses racines dans la nature organisée par le Créateur, et il est alors une institution naturelle. D'autre part, à l'époque de la loi nouvelle, le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement.

---

[1] Saint Thomas, *Somme contre les Gentils*, livre III, ch. 122 à 127, — livre IV, ch. 78. Dans sa récente œuvre magistrale sur l'Institution, M. G. Renard rappelle très justement que le mariage n'est pas envisagé sous le même point de vue dans le Supplément et la Somme contre les Gentils. Les deux études se complètent.

Enfin on entre dans l'état de vie du mariage par un contrat ou échange de consentements; on s'y prépare aussi par le contrat des fiançailles.

Toutes les considérations qui vont suivre se rattachent à l'une de ces idées fondamentales, et c'est sous ces diverses rubriques que nous allons les grouper.

I. LE MARIAGE EST UNE INSTITUTION.

(Question 41).

Le mariage est une institution naturelle qui consiste dans l'union permanente de l'homme et de la femme pour le bien commun.

Le mariage est en premier lieu un accord de l'homme et de la femme. Mais une fois qu'ils ont accepté de fonder le foyer, ils restent unis auprès de ce dernier pour se donner à la tâche commune. C'est l'union elle-même qui est, en effet, le caractère essentiel du mariage : « Le mariage consiste dans la conjonction de l'homme et de la femme qui sont destinés à engendrer et à élever des enfants dans le culte de Dieu » (Somme contre les Gentils, liv. IV, ch. 78).

Il est vrai que d'autres réalités appartiennent au mariage ou concourent à la formation du mariage, mais ces réalités sont ou bien les antécédents de l'union, ainsi en est-il du consentement, ou bien les conséquences, ainsi en est-il de la fidélité. Il reste toujours ceci : la chose essentielle, c'est l'union ou le lien qui s'établit entre les deux époux que l'on appelle d'ailleurs *conjoints*.

Aussi bien, malgré leurs individualités différentes, malgré peut-être les raisons diverses qui les ont poussé à s'unir, l'homme et la femme ont consenti à une seule et même chose; l'objet de leur consentement est absolument identique, et c'est le lien qui les unit et non pas tant leurs personnes (voir Question 45, art. 1, solution 3).

D'ailleurs les nombreuses définitions que l'on peut donner du mariage ou les nombreuses expressions synonymes du mot manifestent l'importance du lien

et son caractère essentiel : union matrimoniale, société familiale, association conjugale.

L'homme et la femme s'associent pour le bien commun : dans les enfants et par les enfants se réalise en effet la perpétuité de la famille humaine. « Croissez et multipliez-vous », telle est l'expression sous forme de commandement du besoin primordial et de l'aspiration la plus profonde de la race humaine.

Bien plus, du fait qu'elle croît en nombre la société se complète : un seul individu ne peut posséder toutes les qualités et toutes les dispositions dont la nature est capable : aussi bien pour vivre forme-t-il société. Ces qualités diverses se rencontrent en l'homme et la femme : deux époux se complètent d'abord. Ainsi en se multipliant grâce aux associations conjugales l'humanité s'améliore, pour ainsi dire, puisqu'elle réalise davantage l'idéal humain complet, la totalité du bien humain. Saint Thomas fait remarquer à ce propos que le père aime dans ses enfants non pas seulement quelque chose de lui mais toute l'humanité (voir plus haut Qu. 49, art. 2, sol. 1).

Tout cela exige cependant que l'union conjugale soit une union stable : « Ce que la nature veut pour l'enfant, dit saint Thomas, c'est qu'il soit engendré mais aussi qu'il se développe et qu'il parvienne à la maturité de l'homme; de l'homme, dis-je, comme tel, c'est-à-dire qu'il atteigne à la perfection de la vertu. Aussi le Philosophe peut-il dire que nous tenons de nos parents trois bienfaits : l'être, la nourriture et l'éducation. Or, si un enfant peut être engendré par n'importe quels parents, seuls pourront travailler à son éducation des parents très déterminés et très certains. Mais comment le seront-ils, si l'homme et la femme ne restent pas attachés l'un à l'autre par ce lien qu'on appelle le mariage?

« Quant aux époux, la nature veut que dans les affaires domestiques, ils soient un appui l'un pour l'autre. C'est parce que nous sommes incapables de suffire aux exigences de la vie que nous sommes poussés par la nature à vivre en société : pareillement, parce que, de ces exigences, les unes relèvent plutôt

du sexe masculin et les autres du sexe féminin, la même nature conduit l'un et l'autre vers cette association qui est le mariage » (S. Thomas, 4e livre des Sentences, dist. 26, art. 1, traduction des RR. PP. Sertillanges et Boulanger, O. P., dans « Les plus belles pages de saint Thomas d'Aquin », Flammarion, 1929, p. 260).

Le bien commun de la société, de toute la société humaine comme de la société domestique exige donc cet état de choses ou cette institution, c'est-à-dire ce lien et cette chaîne qui retient les deux époux associés l'un à l'autre : le lien les unit en face d'une même œuvre, d'un même but à poursuivre : l'enfant, son instruction, son éducation. Pour faire face aux difficultés d'une pareille tâche, les deux époux sont inséparables l'un de l'autre, car ils ont besoin constamment l'un de l'autre, étant données leurs qualités et leurs aptitudes différentes.

Il n'est donc pas étonnant que le mariage plonge ses racines dans la nature elle-même et donne satisfaction aux inclinations foncières de l'être humain, car l'union de l'homme et de la femme, nécessaire, comme nous venons de le dire, résulte aussi infailliblement du fait que ces deux êtres sont attirés l'un vers l'autre par un penchant naturel. Physiologiquement l'homme et la femme se complètent : Dieu en créant les êtres a voulu se servir de leur intermédiaire pour continuer son œuvre créatrice et perpétuer la vie. Mais le Créateur a disposé aussi les êtres de telle façon qu'ils ne soient pas aptes à exercer seuls cette importante fonction mais qu'ils doivent user du concours des autres : la génération exige l'union des sexes. Voilà pourquoi l'homme et la femme se complètent.

Ce désir de nature, qu'on appelle instinct chez les animaux, devient chez les êtres raisonnables une inclination libre, c'est-à-dire à laquelle ils peuvent ne pas consentir, et une tendance soumise à la loi morale. Il en est de cette passion comme des autres passions que la volonté doit gouverner et subordonner aux exigences de la raison.

L'institution naturelle du mariage est donc encore une institution morale, c'est-à-dire une institution dont

les lois sont dictées non seulement par la nature, mais aussi par la raison, du fait que cette institution doit s'établir parmi les êtres humains, c'est-à-dire raisonnables.

Une inclination naturelle invite encore l'homme et la femme à s'unir pour éduquer les enfants et non plus seulement leur donner la vie, car la nature recherche, outre la multiplication des êtres, leur formation et leur complet développement. A ce point de vue, les êtres raisonnables ont des devoirs qui les élèvent bien au-dessus des autres : voici comment saint Thomas, dans la Somme contre les Gentils, parle de ce devoir de l'éducation et des conséquences qui en résultent pour la stabilité de l'union entre époux : « Il importe de remarquer aussi que l'enfant a besoin non seulement de nourriture pour son corps, mais d'instruction pour son intelligence. Les animaux sont pourvus d'un instinct qui suffit à les guider; l'homme n'acquiert son indispensable prudence que par les lenteurs d'une difficile expérience, que doit aider l'expérience de ses parents. Or, cette instruction, il faudra, pour la donner à l'enfant, attendre l'âge de discrétion, et cette attente est longue. Encore ne la lui donnera-t-on pas en un instant; il y faudra un temps considérable, et le bouillonnement des passions la venant sans cesse contrarier, il faudra qu'on y ajoute de longs redressements. Travail considérable auquel la mère ne saurait suffire, et qui exige l'intervention du père, dont la raison est plus lumineuse pour instruire et l'énergie plus vigoureuse pour châtier.

Par conséquent, suivant cette loi, commune à tous les animaux, que le mâle reste attaché à la femelle aussi longtemps que l'exigent les besoins de la progéniture, ce ne sera point seulement pendant quelques instants mais durant des années nombreuses que le mari devra rester uni à son épouse ». (Somme contre les Gentils, III, ch. 122. Traduction des RR. PP. Sertillanges et Boulanger, O. P. : « Les plus belles pages de saint Thomas », Paris, Flammarion, 1929, p. 262).

Le Supplément de la Somme montre aussi que la stabilité de l'union conjugale doit être absolument

parfaite, car, en vertu de la loi naturelle, les parents doivent thésauriser pour leurs enfants et les enfants doivent devenir les héritiers de leurs parents. Puisque les enfants sont le bien commun des deux époux, l'union conjugale doit rester indissoluble en vertu du précepte de la loi naturelle (Qu. 67, art. 1).

Mais, bien commun des parents, l'enfant est aussi le bien commun de la société, bien social, car il représente l'humanité dans sa continuité et son prolongement indéfini. A ce titre, l'institution du mariage est soumise aux lois sociales qui régissent toutes les institutions, et qui exigent non seulement qu'elles soient ordonnées toujours au même but, mais soient aussi garanties contre les caprices arbitraires ou les égoïsmes des hommes qui auraient la tentation de s'en servir pour leurs satisfactions personnelles, et non pas, comme ils doivent le faire, pour le service de la société, et le bien-être ainsi que la prospérité du groupe dont ils font partie. A cause de cette répercussion que peut avoir l'instabilité de l'union conjugale sur toute la société, il est nécessaire que l'association des deux époux dure autant qu'eux.

D'autre part l'union passagère de l'homme et de la femme ne correspondrait point à leur besoin constant de secours mutuel, car c'est pendant toute leur vie qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

L'égalité et l'amitié entre les conjoints réclament elles aussi l'indissolubilité du lien conjugal. Saint Thomas le répète encore dans la Somme contre les Gentils : « En effet, tandis que la femme a besoin de l'homme non seulement pour la génération, mais aussi pour son propre gouvernement et celui de ses enfants, l'homme, lui, n'a besoin de la femme que pour la génération; tellement que si elle a perdu sa beauté et sa fécondité, la femme n'a plus rien qui puisse attirer un homme. Ce serait donc pour elle un très grave dommage que l'homme qui l'a prise quand elle était jeune, belle et féconde, ait le droit de l'abandonner une fois qu'elle aurait vieilli. De plus, soumise naturellement à l'homme comme à son chef, la femme n'a pas le droit de se soustraire à son autorité : que l'homme

puisse, quand même, abandonner à son gré la femme qu'il a prise, le mariage ne serait plus une société d'égaux, mais le despotisme de l'homme et l'esclavage de la femme.

Enfin une amitié doit être d'autant plus solide et durable qu'elle est plus intime. Or, dans la nature, aucune affection n'est plus étroite que celle du mari et de la femme. Unis par le lien charnel qui suffit à établir entre les vivants une sorte de très douce amitié, ils le sont plus encore par la communauté de leur vie domestique : à ce point que, selon l'Ecriture, l'homme doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à son épouse. Il est donc dans l'ordre que le mariage soit indissoluble ». (Somme contre les Gentils, ch. 123. Traduction déjà citée, p. 264-265).

En résumé, l'institution du mariage, qui a pour but la réalisation du bien commun soit de la société tout entière, soit des époux, trouve dans cette destination les lois essentielles auxquelles devront se plier tous ceux qui accepteront ainsi de se dévouer au bonheur des autres tout en recherchant le leur.

A ces exigences de la loi naturelle, le récit de la Genèse ajoute l'expression positive de la volonté divine : « Yahweh Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai une aide semblable à lui. Et Yahweh Dieu qui avait formé du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, et pour que tout être vivant portât le nom que lui donnerait l'homme. Et l'homme donna des noms à tous les animaux domestiques, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs; mais il ne trouva pas pour l'homme une aide semblable à lui. Alors Yahweh Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme qui s'endormit, et il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. De la côte qu'il avait prise de l'homme, Yahweh Dieu forma une femme et il l'amena à l'homme. Et l'homme dit : « Celle-ci, cette fois, est os de mes os et chair de ma chair. Celle-ci sera appelée femme, parce qu'elle a été prise de l'homme ». C'est pourquoi l'homme quittera son père

et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair ». (*Genèse*, ch. II, v. 18-24).

Dans sa longue et si belle encyclique sur le mariage, le pape Léon XIII commente de la façon suivante ce passage de l'Ecriture : « Le sixième jour de la création, Dieu ayant formé l'homme du limon de la terre et ayant soufflé sur sa face le souffle de vie, voulut lui donner une compagne qu'il tira merveilleusement du flanc de l'homme lui-même, pendant qu'il dormait. En cela Dieu voulut providentiellement que ce couple d'époux fût le principe naturel de tous les hommes et la souche d'où le génie humain devait sortir, et par une série non interrompue de générations, se conserver dans tous les temps. Et afin que cette union de l'homme et de la femme fût plus en harmonie avec les desseins très sages de Dieu, elle reçut et, à partir de ce jour, porta au front comme une empreinte et comme un sceau deux qualités principales, nobles entre toutes, savoir l'unité et la perpétuité. — C'est ce que nous voyons déclaré et ouvertement confirmé dans l'Evangile par la divine autorité de Jésus-Christ, affirmant aux Juifs et aux Apôtres que le mariage, d'après son institution même, ne doit avoir lieu qu'entre deux personnes, un seul homme et une seule femme; que des deux, il doit se faire comme une seule chair; et que le lien nuptial, de par la volonté de Dieu, est si intimement et si fortement noué qu'il n'est au pouvoir d'aucun homme de le délier et de le rompre. « L'homme s'attachera à son épouse et ils seront deux dans une seule chair. C'est pourquoi ils ne sont déjà plus deux mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ». (Encyclique *Arcanum divinæ Sapientiæ*, 10 février 1880).

Telle est la doctrine de l'Eglise sur l'institution naturelle du mariage, enseignée par ses docteurs et en particulier par saint Thomas d'Aquin.

Une première conclusion se dégage de toutes les remarques précédentes : les lois du mariage et les conditions de sa bienfaisance ne sont pas laissées au libre choix ou décret arbitraire de ceux qui le contractent : sans doute on est libre de s'engager dans l'état du ma-

riage, mais, comme le fait remarquer M. Renard dans son exposé de la théorie de l'institution : « Le mariage ce n'est pas le contrat lui-même, c'est l'union produite par ce contrat. Le mariage, c'est donc plus qu'un contrat obligatoire : c'est l'acte générateur d'une union : une unité à deux. Le contrat matrimonial est l'acte qui déclanche un état de choses dans lequel les époux deviennent membres l'un de l'autre dans l'unité du ménage... Le mariage est une entreprise menée de concert par les deux époux, chacun à son rang et suivant ses aptitudes propres, et c'est la fin de cette entreprise qui justifie l'unité, la stabilité, l'indissolubilité de leur union ». (G. Renard, *La théorie de l'institution*, tome I^er^, p. 138, 140, Paris, Recueil Sirey, 1930).

Les théologiens et les philosophes catholiques ont toujours insisté sur cette conception du mariage : voici ce qu'écrivait en 1904 le R. P. Sertillanges dans son livre sur les sources de la croyance en Dieu : « Le mariage n'est pas une convention quelconque. Ce n'est pas un contrat dont on puisse limiter la portée, déterminer les droits, restreindre la durée, fixer les conditions à sa guise. Jamais l'humanité ne l'a compris ainsi. A aucune époque, chez aucun peuple, on n'a accordé au mariage ce degré d'émancipation que des esprits anarchiques voudraient nous voir lui reconnaître. Tout le monde sait ce que veut dire le mot conjugal. *Cum-jugalis*, cela signifie que les époux se placent d'un commun accord sous un joug : qu'ils acceptent une loi de leur avenir, une contrainte. C'est ce que voulait figurer l'ancienne coutume française qui faisait placer un petit joug sur le cou des fiancés, et cette coutume, comme l'expression qu'elle figure, ne font que refléter à l'usage d'autres temps l'universelle tradition des peuples.

Car, je le répète, parmi les peuples, on a toujours vu dans le mariage autre chose qu'une convention libre. La liberté est antécédente au contrat, mais elle ne le régit point au dedans; il a son essence propre, qu'il faut subir. On peut ne pas contracter; mais le contrat stipulé, il faut en accepter la forme, et si cette forme a varié au cours des siècles parce que d'une

part elle comporte du large; parce que surtout l'homme a été lent, trop lent à reconnaître sa propre nature et à en tirer les conséquences, toujours est-il que ce qu'on a cru être, à telle ou telle époque, le vrai mariage humain, l'opinion l'a toujours imposée aux contractants, et n'a jamais accepté ce qu'on appelle aujourd'hui l'union libre... Comment expliquer ce consentement universel, en matière aussi variable que les intérêts humains, dans des conjonctures si diverses, parfois si pénibles aux individus, si ennemies de leurs passions, — comment expliquer ce consentement à l'égard de l'institution conjugale?

Il y a donc, au-dessus des groupes contractants, quelque chose de supérieur à eux, qui les guette, qui les lie, qui leur impose ses conditions?

Ce n'est donc pas seulement l'un à l'autre qu'ils adressent leurs serments? Il y a donc là une nature des choses dans laquelle nous sommes engagés, et que nous sentons peser sur nous d'un poids tel qu'aucune volonté individuelle n'aura le pouvoir de s'y soustraire?

Mais qu'est-ce que cette nature des choses, et de quel droit peut-elle venir ainsi s'imposer à nos cœurs, forcer nos volontés, contenir nos instincts, contredire nos passions?

Pourquoi deux êtres, et même sans enfants, parce qu'ils se sont donnés l'un à l'autre dans un moment d'enthousiasme ou d'erreur, se sentent-ils enchaînés de telle manière qu'il ne soit point loisible à leurs volontés combinées de détruire ce que leurs volontés combinées ont cependant pu faire? Et pourquoi seront-ils universellement blâmés, et par eux-mêmes, si arbitrairement, et sans autre cause que leur caprice, sans autre loi que leur commune acceptation, ils rompent leur union et se considèrent comme aussi libres que des astres errants après une conjonction éphémère.

Je ne vois pas qu'on puisse dire, s'il n'y a rien au-dessus de l'homme, d'où l'on pourra tirer une telle obligation et justifier une telle contrainte.

Historiquement parlant, si les hommes ont cru de tout temps au devoir matrimonial, de quelque façon du reste qu'ils l'entendissent, c'est très certainement

pour des motifs qui tenaient, directement ou non, aux idées religieuses. Ils voyaient, ai-je dit, dans le mariage autre chose qu'un contrat personnel. Mais qu'y voyaient-ils donc? — Ils y voyaient ce qu'il faut bien y voir, sous peine de ne rien comprendre à ce fait essentiellement humain. Ils y voyaient d'abord une institution naturelle, et ils sentaient que la nature, quand nous lui empruntons ses moyens, a le droit de dicter ses exigences. Ils y voyaient une institution sociale, nous imposant ses formes et ses lois parce que la société, elle aussi, dans la mesure où elle nous fait vivre, a le droit de régir notre vie. Ils y voyaient enfin une institution religieuse, engageant l'infini dans nos fragiles amours et le prenant pour témoin de leurs promesses ». (R. P. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, pp. 441 et suiv.).

II. LE SACREMENT DE MARIAGE.

(Question 42).

Le mariage est un des sept sacrements de l'Eglise. Cette vérité est un dogme de foi, dont l'attestation et les preuves se rencontrent dans toute la tradition. Il est vrai que peu à peu le sens précis et la portée de ce dogme ont été plus clairement et plus longuement exposés. Mais aucun doute ne peut exister sur l'institution divine de ce sacrement. Nombreux, en effet, sont les textes de l'Evangile où il est question du mariage. Léon XIII les résumait ainsi : « Notre Seigneur Jésus Christ, rétablissant la dignité humaine et perfectionnant les lois mosaïques, fit du mariage un des objets importants de sa sollicitude. En effet, il ennoblit par sa présence les noces de Cana en Galilée et il les rendit mémorables par le premier de ses miracles. En vertu de ces faits et à partir de ce jour, il semble que le mariage ait commencé à recevoir un caractère nouveau de sainteté. Ensuite, le Sauveur rappela le mariage à la noblesse de sa première origine en réprouvant les mœurs des Juifs au sujet de la pluralité des épouses et de l'usage de la répudiation, et surtout en

proclamant le précepte que personne n'osât séparer ce que Dieu lui-même avait uni par un lien perpétuel. C'est pourquoi, après avoir résolu les difficultés qui provenaient des institutions mosaïques, il formula en qualité de législateur suprême cette règle sur le mariage : Je vous dis que quiconque renverra son épouse, hors le cas de fornication, et en prendra une autre, est adultère, et quiconque prendra celle qui aura été renvoyée est adultère.

« Mais ce que l'autorité de Dieu avait décrété et établi au sujet du mariage, les Apôtres, messagers des lois divines, le confièrent plus complètement et plus explicitement à la Tradition et à l'Ecriture. C'est le lieu de rappeler ce que, à la suite des Apôtres, les Saints Pères, les Conciles et la tradition de l'Eglise universelle ont toujours enseigné, à savoir que le Christ notre Seigneur a élevé le mariage à la dignité de sacrement ». (Léon XIII, Encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ).*

Le Concile de Trente, en particulier, a déclaré ceci : « Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par Notre-Seigneur, mais qu'il est une invention humaine, et qu'il ne confère pas la grâce, que celui-là soit anathème ». (Denzinger, n° 971).

Des raisons de convenance justifient l'institution de ce sacrement : elles reviennent à dire que le sacrement de mariage perfectionne l'individu dans l'ordre spirituel d'une manière analogue à celle qui le perfectionne dans sa vie corporelle. « De même, dit saint Thomas, que dans la vie corporelle il y a différentes étapes de perfectionnement auxquelles il faut pourvoir d'une manière spéciale, dans la vie spirituelle il y a aussi des étapes de perfection correspondantes, pour lesquelles il convient d'avoir l'apport d'une grâce sacramentelle particulière. Or, dans la vie corporelle le perfectionnement de la vie de l'individu a un double but : d'abord sa propre personne et ensuite toute la communauté où il vit, puisque l'homme est un être sociable et social.

A ce second point de vue, l'homme est encore susceptible d'un double perfectionnement : 1° il peut être

appelé à régir les autres et à exercer des actes publics, 2° il a la faculté de propager l'espèce humaine. Au premier perfectionnement correspond le sacrement d'ordre, au second le mariage ». 3ª Pars, qu. 65, art. 1.

Le sacrement de mariage conserve entièrement, tout en les imprégnant de divin, toutes les propriétés de l'union naturelle de l'homme et de la femme. La fin en reste la même : c'est la transmission de la vie par la procréation et l'éducation de l'enfant, c'est aussi l'association des époux en vue de subvenir aux besoins de la vie domestique.

Mais ici toutes ces propriétés sont transfigurées par le sacrement : en transmettant la vie, les époux sont appelés non pas seulement à donner à la terre les hommes dont elle a besoin, mais à peupler de saints l'Eglise et le ciel. Les parents chrétiens sont ainsi associés à un double titre à une œuvre divine : après avoir transmis d'abord la vie naturelle, ils sont appelés à développer ensuite, par l'éducation chrétienne, la vie de la grâce, à être en un mot les collaborateurs de Dieu non seulement dans l'œuvre de la création mais encore dans celle de la sanctification, et à faire de leurs enfants non seulement des fils de l'homme, mais encore des fils de Dieu.

a) **En quoi consiste le sacrement?** — Il consiste dans le consentement mutuel exprimé selon le droit : il n'y a pas de distinction réelle entre le sacrement et le contrat. « Que personne ne se laisse émouvoir par la distinction ou séparation que les légistes régaliens proclament avec tant d'ardeur entre le contrat de mariage et le sacrement dans le but de réserver le sacrement à l'Eglise et de livrer le contrat au pouvoir et à l'arbitraire des princes. Cette distinction, qui est plutôt une séparation, ne peut en effet être admise, puisqu'il est reconnu que dans le mariage chrétien le contrat ne peut être séparé du sacrement et que, par conséquent, il ne saurait y avoir dans le mariage de contrat vrai et légitime sans qu'il y ait par cela même sacrement. Car le Christ Notre-Seigneur a élevé le mariage à la dignité de sacrement, et le mariage c'est le contrat même, s'il est fait selon le droit.

« En outre le mariage est un sacrement, précisément parce qu'il est un signe sacré qui produit la grâce et qui est l'image de l'union mystique du Christ avec l'Eglise. Mais la forme et l'image de cette union consistent précisément dans le lien intime qui unit entre eux l'homme et la femme et qui n'est autre chose que le mariage même. D'où il résulte que, parmi les chrétiens, tout mariage légitime est sacrement en lui-même et par lui-même, et que rien n'est plus éloigné de la vérité que de considérer le sacrement comme un ornement surajouté ou comme une propriété extrinsèque que la volonté de l'homme peut en conséquence disjoindre, séparer du contrat ». (Léon XIII, Encyclique déjà citée).

La différence du mariage et des autres sacrements consiste en ce qu'avant son élévation à la dignité de signe efficace de la grâce, le mariage existait déjà en tant qu'institution naturelle et se contractait par un engagement mutuel. Rien n'obligeait le Christ à surajouter une cérémonie à ce rite regardé déjà comme essentiel. Quoi de plus juste pourtant que de donner à cet engagement mutuel une force surnaturelle, comme on augmente la force d'un instrument doué déjà d'une vertu naturelle. Déjà dans le baptisé qui contracte mariage, un pouvoir surnaturel, qui est le caractère baptismal, a la vertu de sanctifier par avance les actions religieuses qu'il entend accomplir. Au nombre de celles-ci se trouve le mariage, par lequel se propagera la race des adorateurs du vrai Dieu et des nouveaux chrétiens.

D'ailleurs « puisque Dieu lui-même a institué le mariage, et puisque le mariage a été dès le principe comme une image de l'Incarnation du Verbe, il s'ensuit qu'il y a dans tout mariage quelque chose de sacré et de religieux, non point surajouté mais inné qui ne lui vient pas des hommes mais de la nature elle-même. C'est pour cela que nos prédécesseurs ont pu affirmer sans témérité et avec raison que le sacrement du mariage existe parmi les fidèles et parmi les infidèles. Nous en attestons les monuments de l'antiquité, les

usages et les institutions des peuples qui ont été les plus civilisés et qui ont été renommés par la connaissance plus parfaite du droit et de l'antiquité; il est certain que dans l'esprit de tous ces peuples, par suite d'une disposition habituelle et antérieure, chaque fois qu'ils pensaient au mariage, l'idée s'en présentait toujours sous la forme d'une institution liée à la religion et aux choses saintes. Ainsi, parmi eux, les mariages ne se célébraient guère sans des cérémonies religieuses, l'autorité des Pontifes et le ministère des prêtres, tant avaient de force sur des esprits, même dépourvus de la doctrine céleste, la nature des choses, le souvenir des origines, la conscience du genre humain ». (Léon XIII, Encyclique déjà citée).

Les erreurs opposées à cette doctrine, que Rome a déclarée d'ailleurs comme étant très proche de la foi, furent les suivantes : 1° la théorie de Nuytz selon lequel le sacrement est accessoire au contrat et réside seulement dans la bénédiction du prêtre. 2° Selon Melchior Cano, le consentement est la matière, et la bénédiction du prêtre la forme du sacrement. 3° Pour certains théologiens encore, les théologiens de Salamanque, Billuart, il serait possible que le contrat ne soit pas accompagné du sacrement : arguant d'une comparaison trompeuse avec le baptême, ils prétendent que le contrat peut exister, comme l'ablution, mais que le sacrement peut ne pas être réalisé. Ils n'ont pas pris garde que le contrat est non pas un acte physique mais un acte moral.

Toutes ces erreurs ont été condamnées par le Syllabus qui a réprouvé la proposition suivante : « En vertu du contrat purement civil, il peut y avoir entre chrétiens un mariage véritable et il est faux de dire que le contrat de mariage entre chrétiens est toujours un sacrement ou bien qu'il n'y a pas de contrat si le sacrement est exclu ». (Enchiridion, Denzinger, n° 1773, 1766).

La conclusion est celle-ci : Pour le baptisé, muni du caractère baptismal et élevé à l'ordre surnaturel, il n'y a qu'un moyen de contracter validement mariage, c'est de recevoir le sacrement.

b) **Conséquences de la doctrine catholique.** — 1° *Matière et Forme du sacrement.* La matière et la forme du sacrement sont donc dans le contrat ou le consentement lui-même. Il est plus conforme à la pensée de saint Thomas de dire alors ceci : la matière, ce sont les paroles des contractants en tant qu'elles expriment la translation mutuelle du droit de propriété sur le corps l'un de l'autre; la forme ce sont ces mêmes paroles, en tant qu'elles expriment l'acceptation de cette tradition.

On entre en effet dans l'état de vie du mariage par un contrat. Or, dans tous les contrats, l'accord dûment manifesté en vue de la donation joue le rôle de matière, car c'est l'élément déterminable, l'accord exprimé par l'acceptation fait office de forme, car c'est l'élément déterminatif (voir le canon 1081)[1].

2me conséquence. — Les époux sont eux-mêmes les ministres du sacrement. Ils remplissent cet office de ministre en posant la forme du sacrement. Il n'est pas nécessaire qu'ils le sachent, il suffit qu'ils veuillent contracter un mariage religieux. La bénédiction du prêtre n'est qu'un sacramental.

3me conséquence. — Le consentement actuel et donné selon le droit constitue seul le sacrement à l'exclusion de l'acte conjugal. Selon une théorie soutenue au moyen-âge, d'abord par Hincmar de Reims, puis par Gratien, le seul consentement mutuel n'est pas le mariage vrai et adéquat : il ne devient tel que grâce à l'acte sexuel qui lui apporte la dignité de sacrement et l'indissolubilité. Cette théorie, appelée copulatheoria, fut combattue par Pierre Lombard et ses disciples (S. Thomas), d'après lesquels c'est le consentement et non le commerce charnel qui fait le mariage. Pour les premiers, le consentement était un contrat de fiançailles et il n'y avait de mariage qu'au moment de la consommation par l'union des corps. Les seconds distinguaient les fiançailles ou promesses pour le mariage à venir (sponsalia de futuro) et le vrai mariage conclu par le seul consentement (sponsalia de præsenti).

---

[1] Les canons auxquels nous renvoyons sont les canons ou les lois du Code de droit ecclésiastique promulgué en 1917.

La doctrine de l'Eglise est celle de Pierre Lombard et de saint Thomas : entre chrétiens, le mariage même non consommé est un sacrement. On l'appelle *matrimonium ratum et non consummatum.*

Pour déduire une dernière conséquence de cette doctrine catholique, il suffit de dire les multiples avantages que procure la grâce du sacrement aux époux chrétiens : elle leur permet de sanctifier leur union et de trouver en elle un remède contre la violence des désirs charnels. Grâce à ce secours divin les époux useront raisonnablement de leurs droits.

La grâce purifie encore, dans sa source, la vie dont les parents deviennent propagateurs. Elle sanctifie les douleurs de la mère : « La femme, dit saint Paul, sera sauvée par la génération de ses fils ». Aidés aussi de ce don divin, l'homme et la femme sanctifieront par la charité leur amour mutuel, se pardonneront plus volontiers leurs défauts personnels, élèveront avec plus d'autorité et d'énergie leurs enfants dans le culte du Christ et la pratique de toutes les vertus chrétiennes. La grâce enfin aidera les deux époux à vivre, s'il le faut, dans l'héroïsme de la continence devenue peut-être obligatoire.

III. LE CONSENTEMENT AU MARIAGE, LES QUALITÉS, LA FORME QU'IL DOIT REVÊTIR.

(Questions 45 et 46).

Puisque le rit essentiel du sacrement consiste dans l'échange des consentements, il faut savoir en quoi consiste ce consentement, de quelle façon on doit consentir et en présence de quelle autorité :

Le Code de droit canonique contient à ce sujet les précisions suivantes qui ne sont d'ailleurs qu'une application des principes précédemment énoncés dans les articles du Supplément de la Somme.

Le Code définit d'abord le consentement au mariage de la façon suivante : c'est un acte de volonté en vertu duquel l'homme et la femme se confèrent et se con-

cèdent mutuellement un droit perpétuel et exclusif sur leurs corps en vue des actes aptes par eux-mêmes à la procréation, (can. 1081, § 2). — L'objet du consentement n'est donc pas l'union charnelle, mais le droit de la réaliser pour avoir des enfants. Ce consentement manifesté extérieurement par des personnes capables de le donner est la seule cause du mariage-sacrement et rien ne peut le remplacer (can. 1081, § 1).

Qualités du consentement. A) *Il doit être d'abord intelligent.* Les futurs époux doivent avoir une idée au moins confuse sur la nature du mariage, c'est-à-dire sa fin, sa stabilité, et sur l'acte conjugal. Sinon, l'ignorance rendrait le consentement inexistant. — Le droit présume qu'après l'âge de puberté (14 et 12 ans) on possède une science suffisante sur cette matière (can. 1082).

A cette ignorance il faut assimiler l'erreur sur ces mêmes points.

B) *Cette science élémentaire supposée acquise, on peut avoir une idée fausse sur la personne que l'on épouse, erreur de fait, ou sur les propriétés essentielles du contrat, erreur de droit.*

1) *Erreur de fait.* 1° Si celle-ci porte sur l'identité physique de la personne, le consentement est inexistant (can. 1083).

2° Si elle porte sur les qualités de la personne, en principe le consentement subsiste, même lorsqu'on n'aurait pas consenti si on avait su.

Exceptions. Si cette erreur sur la qualité se résout en une erreur sur la personne, parce que l'on considérait la qualité comme essentielle, et que la personne physique n'était qu'une circonstance accessoire, le consentement est encore inexistant; il l'est aussi :

a) quand le contractant fait dépendre son consentement de l'existence d'une qualité, bien qu'elle ne redonde pas sur la personne;

b) quand une personne libre croit épouser une personne libre et épouse en fait une esclave au sens strict (can. 1083).

2) *Erreur de droit sur les propriétés essentielles du mariage.* La simple erreur (la fausse appréhension seule) sur l'unité, l'indissolubilité, la dignité sacramentelle ne rendent pas le consentement inexistant. Le consentement ayant été donné sur l'objet essentiel du contrat est censé porter par le fait même sur les propriétés de celui-ci et sur les droits et les obligations qui en résultent. Cela s'applique même au cas où l'on n'aurait pas consenti, si on avait su. Les protestants, hérétiques, peuvent donc contracter validement mariage malgré leurs erreurs sur les propriétés de celui-ci (can. 1084).

S'il n'y a pas eu seulement simple erreur mais encore volonté arrêtée de contracter sous condition, le consentement peut être nul. Mais c'est en raison de la condition apposée.

3) *Erreur sur la validité du mariage.* Ceux qui savent ou qui croient que le mariage contracté est nul à cause d'un empêchement dirimant et ont contracté quand même sérieusement, ont émis un consentement réel. — Même si le mariage est vraiment nul, le consentement restera valable, de telle sorte qu'il n'aura pas besoin d'être renouvelé. Le mariage pourra être convalidé sans que les époux le sachent *(sanatio in radice).*

C) *Qualités requises du côté de la volonté.* Le consentement doit être interne et non simulé. Le droit présume l'existence d'un consentement réel conforme aux paroles et aux signes de la personne qui a contracté mariage.

Celui qui, tout en donnant le consentement, excluerait cependant positivement l'objet du contrat ou quelque propriété essentielle ferait un mariage nul (can. 1086).

Il s'agit ici du refus de consentir aux obligations essentielles et non pas du refus d'accomplir les obligations acceptées.

Consentement forcé. Le consentement doit être libre : il pourrait l'être même en présence d'un danger que l'on devrait craindre. Cependant l'Eglise exige que

le consentement au mariage soit donné avec toute liberté : par suite le mariage pourra être nul si la crainte qui a forcé le consentement a été relativement grave et injuste (can. 1087).

Consentement conditionnel. On peut consentir au mariage sous condition. Cette condition concerne soit le passé, soit le présent, soit le futur.

Si la condition concerne le présent ou le passé, le consentement émis sous cette condition est immédiatement valide ou nul selon que se vérifie ou ne se vérifie pas la condition au moment du mariage (can. 1092).

La condition peut avoir pour objet un fait à venir. Si ce fait répugne à la nature du mariage, contredit ses propriétés essentielles, ou est en opposition avec les droits et devoirs du mariage, le consentement n'existe point en réalité et le mariage est nul. Ainsi pour la condition de ne pas avoir d'enfants, de pouvoir divorcer quand cela plaira, etc... Mais le consentement ne sera de nulle valeur que si les fiancés ont fait de l'une de ces clauses la condition *sine qua non* de leur union. Le cas est bien différent quand ils expriment de cette façon des projets pour l'avenir tout en voulant contracter un vrai mariage.

Abus du sacrement. Les fiancés qui, pour se ménager une possibilité de rupture, posent avant le mariage des conditions expresses, absolues et contraires aux lois du mariage, commettent une faute très grave. C'est d'abord un mensonge d'autant plus malhonnête qu'il s'agit d'un acte accompli devant la société représentée par le ministre de l'Eglise et les témoins du mariage. C'est aussi un sacrilège, car, à cause de la façon d'agir de ces fiancés, le sacrement qu'ils devraient se donner et recevoir en prononçant le « oui » sacramentel, n'existera point en réalité. Un tel abus d'une sainte cérémonie est un délit contre la religion : les fiancés qui s'en rendraient coupables pourraient être punis par l'autorité ecclésiastique (can. 2325).

En vérité, les époux qui ont sciemment émis un consentement nul en posant de telles conditions illi-

cites ne pourront pas ensuite accuser la nullité de leur mariage devant le tribunal ecclésiastique. Une demande en nullité ne sera pas recevable de leur part. Le droit ecclésiastique déclare, en effet, que les époux qui ont été eux-mêmes la cause de l'empêchement d'où provient l'invalidité de l'union ne peuvent plus intenter un procès de nullité (can. 1971, § 1, n° 1°) et, selon l'interprétation officielle donnée par la Curie Romaine, il faut entendre ici par empêchements, non seulement les faits qui précèdent le mariage, mais aussi ceux qui accompagnent sa célébration, comme les défauts de consentement et donc les conditions contraires au mariage apposées à ce consentement (*Acta Apostolicæ Sedis*, 5 Avril 1929, p. 171).

La forme substantielle du consentement. Par cette expression on désigne la cérémonie qui consiste dans l'échange des consentements entre les deux fiancés devant le curé de la paroisse. Cette formalité n'est devenue obligatoire qu'à partir du Concile de Trente : celui-ci, dans le fameux décret *Tametsi*, imposait à tous les baptisés et donc aux protestants aussi le devoir de se présenter devant le curé de leur propre paroisse pour échanger le consentement matrimonial. Sinon leur mariage était nul pour cause de clandestinité. Mais ce décret, de par la volonté des Pères du Concile, n'avait force de loi que dans les régions où il était l'objet d'une spéciale promulgation. Pour ces raisons, les mariages des catholiques ou des protestants et contractés sans la présence du curé, pouvaient être valides en certains diocèses et nuls en d'autres.

Le décret *Ne temere* modifia cette législation : à partir de sa mise en vigueur, c'est-à-dire le 19 avril 1908, les catholiques seuls sont tenus de célébrer leur mariage devant l'Eglise, et cela, même s'ils se marient avec des personnes non catholiques ou des personnes non baptisées.

Il suffit encore aujourd'hui pour la validité du mariage que le prêtre devant lequel les époux échangent leur consentement soit sur sa paroisse s'il est curé, ou bien ait été délégué par celui-ci pour cette circonstance.

La présence de l'Evêque du diocèse ou une délégation de sa part suffisent aussi à la validité. Dans toutes ces circonstances, d'autre part, l'intervention de deux témoins est encore nécessaire (can. 1094).

Telles sont les conditions de validité. Mais la règle est encore que tout mariage, pour être licite, se célèbre dans la paroisse de l'un des deux futurs, et de préférence dans la paroisse de la fiancée, c'est-à-dire à l'endroit où la future épouse a son domicile ou son quasi-domicile, ou bien encore réside depuis un mois. Le droit demande en outre que si le mariage devait être célébré ailleurs, on demande la permission aux curés que l'on prive de leurs privilèges sur ce point. En d'autres termes, un curé ne peut marier licitement des étrangers à sa paroisse à moins qu'il n'en ait reçu l'autorisation.

Cette cérémonie est-elle obligatoire pour tout le monde? Il est évident que les non-baptisés ne sont pas directement soumis à cette loi. Et parmi les baptisés, seront obligés de contracter mariage devant le curé : 1° Tous ceux qui ont été baptisés dans l'Eglise catholique, ou qui se sont convertis de l'hérésie ou du schisme, chaque fois qu'ils contractent mariage entre eux.

2° Ces mêmes catholiques, s'ils épousent des non-catholiques; la dispense, obligatoire dans ce cas, n'exempte pas de la présence du curé.

3° Les orientaux qui épousent des personnes de rite latin (can. 1099).

Comme on le voit, les protestants qui s'unissent entre eux ne sont pas soumis à la loi de l'Eglise. Celle-ci reconnaîtra donc leur mariage comme valide, quelle que soit la cérémonie qui a eu lieu.

De même sont encore exempts les enfants de non-catholiques, baptisés dans l'Eglise catholique mais élevés dans l'hérésie ou le schisme ou même en dehors de toute religion, chaque fois qu'ils contractent mariage avec des non-catholiques.

IV. LE MARIAGE, ÉTAT DE VIE.

Le mariage est un état de vie : cet aspect est souvent oublié, surtout de nos jours, où l'on parle si fréquemment de contrat.

Qu'est-ce qu'un état de vie? comment le mariage est-il un état de vie? quelle est sa place hiérarchique parmi les autres? telles sont les questions auxquelles il faut répondre, en suivant notre maître saint Thomas.

Qu'est-ce qu'un état de vie? C'est un genre de vie particulier adopté pour toujours et dont le choix entraîne des obligations particulières. Une fois, en effet, que l'on a choisi un état, on ne change plus, il n'en est pas de lui comme d'un simple métier, si tant est que l'on puisse si facilement changer de métier. Une certaine stabilité, ou immobilité, est donc le lot de tout état : d'ailleurs le mot lui-même l'indique, être dans un état « c'est être immobilisé » : on ne s'appartient plus.

Les obligations inhérentes à cette manière de vivre sont assumées pour toujours.

Aussi le choix d'un état de vie est d'une telle importance que l'on ne peut obliger personne à choisir l'un plutôt que l'autre, et, pour saint Thomas, ce n'est qu'à l'âge de 14 ans, c'est-à-dire après le second septennat, que l'homme peut choisir un état de vie : à ce moment, en effet, sa raison est assez développée pour assumer des obligations perpétuelles.

D'ailleurs, un état de vie est soit un état de liberté, soit un état de servitude, qu'il s'agisse de l'ordre spirituel ou de l'ordre matériel. En effet, la liberté, la servitude différencient les hommes pour toute leur vie.

Aussi bien on entre dans un état de vie avec une certaine solennité, c'est-à-dire on s'astreint à cette forme d'existence régulière, permanente, en vertu d'un acte public, définitif, irrévocable et solennellement reconnu par l'autorité légitime.

Ainsi en est-il, par exemple, de l'état religieux : on embrasse la vie religieuse pour toujours par la solennité de la profession. Une fois choisi cet état de vie, on en contracte les obligations et on en acquiert les privilèges.

Le mariage, lui aussi, vérifie les conditions de l'état de vie : c'est, en effet, une manière particulière de vivre, conforme à la nature de l'homme et entraînant des obligations permanentes.

Dans l'opuscule *De perfectione vitæ spiritualis*, saint Thomas, comparant la vie religieuse à la vie du mariage, déclare qu'une obligation perpétuelle différente caractérise chacune, et que, dans l'état du mariage, cette obligation consiste en l'accomplissement du devoir conjugal. Dans le *Supplément* le mariage est comparé à une servitude perpétuelle.

Si les époux, une fois le consentement émis, ne s'appartiennent plus et sont donc devenus comme les créanciers l'un de l'autre, c'est qu'ils ont contracté un lien inébranlable : ce lien perpétuel est, en effet, ce qui définit le mariage. Sans cesse saint Thomas affirme que l'essence du mariage consiste dans la conjonction, ou l'union qui place les personnes mariées dans un état, *status*.

Ce lien est à la fois moral et physique puisqu'il unit les époux d'une façon si étroite que ceux-ci ne forment plus qu'un seul principe de procréation et d'éducation.

Le lien est formé par Dieu, indépendamment de la volonté des conjoints dont le rôle n'a consisté qu'à se choisir l'un l'autre, et à consentir à l'union qui doit s'établir entre eux et pour ainsi dire sans eux. « Ce que Dieu a uni » disait le Christ. Ce lien est aussi l'effet premier et toujours réalisé du sacrement reçu valide-ment; symbole de l'union indestructible du Christ avec son Eglise, il produit à son tour des effets spirituels : il est, en effet, la source des grâces que reçoivent les époux pendant toute leur vie conjugale.

Alors même qu'il n'y a pas d'enfants, le lien existe puisque les époux ont consenti au mariage et qu'ils se sont donné pour toujours pouvoir l'un sur l'autre. L'exclusivité inséparable de l'amour vraiment conjugal et la nécessité de s'entr'aider toute la vie aident les époux sans enfants à rester fidèles au lien et à l'obligation de leur état de vie.

Le mariage réalise si bien les conditions de l'état de vie, que les théologiens, prédicateurs, écrivains du

moyen-âge ne craignaient point de le considérer comme formant un ordre : « Les gens mariés forment un ordre. Dieu même a institué cet ordre, écrit Jacques de Vitry, tandis que les autres ordres, il a laissé aux hommes le soin de les instituer. Le dominicain Guillaume Péraud énumère les nombreux fondements de la dignité et sainteté de l'ordre des époux : c'est le plus ancien des ordres, fondé par Dieu dans le plus saint des lieux au temps de l'innocence, conservé lors du déluge; la mère de Dieu a voulu en faire partie, le Christ l'a honoré par sa présence aux noces de Cana où il fit son premier miracle; l'Eglise le bénit; il est la source des générations fidèles, le septième sacrement, et il autorise des actes qui, hors mariage, sont des péchés mortels. Un autre dominicain, Jean Hérolt, dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, recommande aux jeunes gens d'apprendre les règles de l'ordre conjugal, car il n'y a pas de noviciat, avant d'y entrer, ni de dispense, une fois qu'on s'y est engagé », (cité par M. Le Bras dans le Dictionnaire de théologie catholique, article *Mariage*, col. 2181).

Quelle est la place de l'état du mariage dans la hiérarchie des états? Nul doute que l'état de vie du mariage ne doive être placé au-dessous de l'état de virginité.

Faits et raisons le prouvent : dans la Somme théologique, saint Thomas les groupe ainsi : l'exemple du Christ qui choisit la Vierge comme mère, et qui a pratiqué la virginité; la doctrine de saint Paul qui conseille de rester vierge parce que c'est un bien meilleur; la raison qui montre la supériorité du bien divin sur le bien humain; la supériorité aussi de la vie contemplative sur la vie active. Or la virginité est destinée à assurer le bien de l'âme qui mène la vie contemplative et médite les choses de Dieu. Le mariage a pour but d'assurer un bien matériel, c'est-à-dire la multiplication numérique du genre humain : en outre l'état de vie du mariage est un état de vie active, car les deux époux sont obligés de s'occuper de la vie présente.

Cependant saint Thomas fait encore remarquer que, malgré cela, une personne mariée peut être supérieure à celle qui conserve la virginité parce que probable-

ment mieux disposée à garder son corps si des circonstances l'exigeaient. En outre il y a d'autres vertus plus excellentes que peut posséder une personne mariée et dont est dépourvue celle qui ne l'est pas (II^{a} II^{æ}, qu. 152, art. 4).

Le concile de Trente a déclaré solennellement que l'état de virginité l'emportait sur l'état de mariage, et condamnait ainsi l'erreur des protestants qui, selon la première pensée de Luther, exaltaient l'état du mariage et le plaçaient au-dessus de la virginité, le considérant comme un état plus religieux que celle-ci.

V. LES BIENS DU MARIAGE.

(Question 49).

C'est encore ici qu'apparaît l'optimisme moral de saint Thomas. La théorie des biens du mariage, en effet, ne fut tout d'abord qu'une manière de justifier le mariage en réponse à des doctrines de tendance pessimiste.

Saint Thomas, tout en reconnaissant que ces biens ou ces avantages du mariage compensent les inconvénients de l'union conjugale, n'en dégage pas moins cette théorie des tendances auxquelles elle devait son origine et l'expose pour elle-même.

Les biens du mariage sont au nombre de trois :

1° La fécondité *(proles)* est le bonheur et l'honneur de revivre dans ses enfants, d'enrichir le monde d'êtres nouveaux et de préparer pour le ciel une race d'élus.

2° La fidélité *(fides)* consiste dans les consolations et les douceurs d'une intimité fidèle où l'on se réfugie pour rendre les joies plus vives ou pour parer aux coups de la mauvaise fortune.

3° L'indissolubilité *(sacramentum)* est ce qui affermit le lien conjugal, le met à l'abri des caprices de la nature. (Cf. Monsabré, *Carême 1887*, 89^{e} conférence).

Ces biens, en même temps qu'ils ennoblissent le mariage, élèvent le devoir conjugal à la hauteur d'un acte de vertu puisque les époux agiront vertueusement

chaque fois qu'ils accompliront leur devoir pour avoir des enfants ou pour se donner mutuellement des témoignages de fidélité.

Cette théorie fait partie de l'enseignement officiel de l'Eglise. Voici d'ailleurs la doctrine du Catéchisme du Concile de Trente sur les biens du mariage :

« Il y a trois biens particuliers propres au mariage et dont il faut parler aux fidèles; c'est à savoir : les enfants, la fidélité et le sacrement, qui sont comme une compensation des peines et des ennuis dont parle l'Apôtre, quand il dit : « les personnes mariées éprouveront des tribulations de toute sorte ». De là encore il résulte que l'union de l'homme et de la femme, qui serait condamnable à juste titre en dehors du mariage, est permise et légitime entre époux.

Le premier bien du mariage, c'est la famille, c'est-à-dire les enfants nés d'une épouse légitime et véritable. L'Apôtre saint Paul l'élève si haut qu'il va jusqu'à dire : « La femme sera sauvée par les enfants qu'elle mettra au monde ». Paroles qui doivent s'entendre non pas seulement de la génération des enfants, mais encore de leur éducation et du soin de les former à la piété, car il ajoute aussitôt : « s'ils persévèrent dans la foi ». D'ailleurs, l'Ecriture dit positivement : « Avez-vous des enfants? sachez les instruire et les plier au joug dès leur enfance ». L'Apôtre saint Paul enseigne la même doctrine, et l'Histoire sainte nous montre dans le saint homme Job, dans Tobie, et dans plusieurs autres saints patriarches, des exemples admirables de l'éducation que les parents doivent donner à leurs enfants.

Le second bien du mariage, c'est la foi, non pas cette vertu de foi que nous recevons, et qui nous pénètre en quelque sorte, dans le baptême : mais cette foi mutuelle qui lie si étroitement le mari à l'épouse et l'épouse à son mari, qu'ils se donnent entièrement l'un à l'autre, avec la promesse de ne jamais violer la sainte alliance du mariage. Cette conclusion se déduit aisément des paroles prononcées par notre premier père en recevant Ève pour son épouse, paroles que Notre Seigneur a confirmées Lui-même dans son

évangile en les répétant : « L'homme, dit-il, abandonnera son père et sa mère, et il s'attachera à son épouse, et ils seront deux ne faisant qu'un ».

De même l'Apôtre déclare que « la femme ne s'appartient pas, mais qu'elle appartient à son mari, et que l'homme ne s'appartient pas, mais qu'il appartient à sa femme ». C'est donc avec une parfaite justice que, dans la loi ancienne, le Seigneur avait porté des peines si sévères contre les coupables qui violeraient la foi conjugale.

La fidélité au mariage demande en outre que le mari et la femme s'aiment d'un amour particulier, tout chaste et tout pur, bien différent de l'amour déréglé, mais d'un amour semblable à celui de Jésus-Christ pour son Eglise. C'est la règle que prescrit l'Apôtre quand il dit : « Maris, aimez vos femmes, comme Jésus-Christ a aimé son Eglise ». Or si Jésus-Christ a eu pour son Eglise un amour si grand et si étendu, ce n'est point assurément pour son propre avantage, mais uniquement pour le bien de son épouse.

Le troisième bien du mariage, c'est le Sacrement, c'est-à-dire, le lien indissoluble qui unit les époux. Ainsi que nous le lisons dans l'Apôtre : « Le Seigneur a ordonné à l'épouse de ne point se séparer de son époux; ou si elle vient à s'en séparer, de rester sans mari ou de se réconcilier avec le premier; et au mari de ne point renvoyer son épouse ». En effet, si le mariage, en tant que sacrement, représente l'union de Jésus-Christ avec son Eglise, n'est-il pas nécessaire que, comme Jésus-Christ n'abandonne jamais son Eglise, l'épouse ne puisse jamais non plus être séparée de son époux, au point de vue du lien conjugal? »

VI. LÉGISLATION ACTUELLE DES FIANÇAILLES.

(Question 43).

On appelle fiançailles les promesses de futur mariage. Au temps où écrivait le rédacteur du *Supplément* les fiançailles était un véritable contrat, doué d'effets

analogues au contrat de mariage. Les fiancés pouvaient exiger la célébration du mariage, et exiger dommages et intérêts de celui qui prétendait reprendre sa liberté et reniait l'engagement qu'il avait précédemment conclu. En outre, les fiançailles une fois célébrées devenaient un empêchement de mariage pour chacun des fiancés vis-à-vis de toute autre personne, et, bien plus, étaient cause de nullité pour le mariage que pouvait contracter un des fiancés avec un proche parent de l'autre.

La législation actuelle est moins sévère. D'ailleurs, aujourd'hui comme autrefois, les fiançailles ne sont pas obligatoires.

Elles peuvent être contractées devant l'Eglise : le Code de droit canonique, reproduisant, il est vrai, le décret *Ne temere*, fait des fiançailles, comme du mariage, un contrat solennel, c'est-à-dire soumis à certaines formes sous peine de n'être pas reconnu.

Quelle forme doit donc revêtir une promesse de mariage pour avoir devant l'Eglise la valeur de fiançailles? Il faut un écrit signé par les fiancés, puis par le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou bien, à défaut de ces derniers, par deux témoins. Le canon 1017 déclare en effet : « Sont seules valides et seules obligent soit en conscience, soit devant l'autorité publique, les promesses de mariage qui auront été rédigées par écrit. Le document doit contenir la signature des fiancés, puis soit la signature du curé ou de l'Ordinaire du lieu, soit celle de deux témoins ».

En vertu de la législation actuelle, les fiançailles ne sont donc valides et obligatoires que si elles ont été contractées par écrit [1].

Comme il s'agit, en effet, d'un acte qui aura sa répercussion sur la société, et qui, étant la préparation de cette autre institution sociale du mariage, est à ce point de vue du ressort de l'Eglise, le législateur fait dépendre leur obligation d'une formalité positive.

[1] Il ne s'agit ici que du contrat de fiançailles en tant que tel. Une promesse faite en dehors des conditions prévues ici pourrait entraîner une obligation de conscience qui pourrait aller dans certains cas jusqu'au devoir de contracter mariage, s'il ne restait que ce seul moyen de réparer le dommage causé, ce qu'exige le droit naturel.

La promesse écrite et dûment signée créera donc le devoir grave de justice de contracter mariage en vertu des fiançailles. Cependant, ici encore, l'Eglise entend faciliter aux fiancés un consentement absolument volontaire et libre au mariage. Aussi abandonne-t-elle à la conscience de chacun l'exécution de la promesse. Elle refuse l'action judiciaire à ceux qui voudraient exiger la célébration du mariage. Elle ne l'accorde qu'à ceux qui s'adresseraient à ses tribunaux uniquement pour réclamer la réparation des dommages.

Enfin sont désormais supprimés les deux empêchements qui, dans l'ancien droit, étaient la conséquence normale des promesses de fiançailles.

VII. L'ÉGLISE ET LA LÉGISLATION DU MARIAGE.

A l'époque de saint Thomas, au XIII[e] siècle, l'Eglise seule légifère sur le mariage : seule, elle se prononce dans toutes les questions concernant soit les fiançailles, soit les empêchements au mariage, soit le lien conjugal, avec autorité et en toute indépendance. D'ailleurs c'est au jugement de l'Eglise que saint Thomas fait appel pour résoudre les points obscurs du droit. Ainsi, dans la question des fiançailles suivies de rapports charnels, saint Thomas allègue en faveur de sa conclusion l'autorité de l'Eglise : celle-ci, en effet, déclarait alors que ces rapports postérieurs aux fiançailles incluaient le mariage, à moins qu'il n'y ait eu des preuves évidentes de fraude et de dol. Dans une autre question controversée, c'est-à-dire à propos du consentement forcé, saint Thomas fait remarquer que l'Eglise estime que ce consentement extorqué n'est pas suffisant pour donner lieu à un vrai mariage. Il est évident que, pour le Docteur Angélique, comme aussi pour ses contemporains, c'est l'Eglise qui gouverne souverainement le lien du mariage.

D'autre part, les Souverains Pontifes ont toujours revendiqué ce droit exclusif de règlementation du mariage.

Voici cette thèse traditionnelle présentée par le pape Léon XIII : « Le Christ, ayant donc ainsi, avec tant de perfection, renouvelé et relevé le mariage, en remit et confia à l'Eglise toute la discipline. Et ce pouvoir sur les mariages des chrétiens l'Eglise l'a exercé en tout temps et en tous lieux, et elle l'a fait de façon à montrer que ce pouvoir lui appartenait en propre et qu'il ne tirait point son origine d'une concession des hommes, mais qu'il lui avait été divinement accordé par la volonté de son Fondateur... Le mariage étant sacré par son essence, par sa nature, par lui-même, il est raisonnable qu'il soit réglé et gouverné non point par le pouvoir des princes, mais par l'autorité divine de l'Eglise qui, seule, a le magistère des choses sacrées. Il faut considérer ensuite la dignité du sacrement qui, en venant s'ajouter au mariage des chrétiens, l'a rendu noble entre tous. Mais, de par la volonté du Christ, c'est l'Eglise seule qui peut et qui doit décider et ordonner tout ce qui regarde les sacrements, à tel point qu'il est absurde de vouloir lui enlever même une parcelle de ce pouvoir pour la transférer à la puissance civile ». (Encyclique *Arcanum*).

Puisque le mariage fait ainsi partie du nombre des sacrements, il convient que l'Eglise règle les détails de son administration, comme elle le fait pour les autres sacrements. C'est au magistère ecclésiastique qu'il revient en effet de se prononcer sur la nature de ce sacrement, les conditions de validité, de licéité.

Comme l'Eglise seule encore peut et doit régler tout ce qui concerne la réception des sacrements, elle seule établit donc pour les catholiques, dans le droit canonique, les conditions auxquelles ceux-ci doivent satisfaire pour contracter un mariage valide, les qualités que devra revêtir leur consentement, les droits et les devoirs qui seront les leurs à la suite de l'engagement qu'ils auront pris. L'Eglise déclarera donc quels sont les empêchements que la loi naturelle ou la loi divine oppose au mariage et établira en outre, pour les baptisés, d'autres empêchements de droit ecclésiastique selon les temps et les circonstances.

Cette réglementation législative exige aussi l'exercice d'un pouvoir judiciaire et coercitif de la part encore de l'Eglise. Aussi bien, c'est à l'Eglise qu'il revient de se prononcer dans les causes de séparation de corps car, comme les intérêts spirituels des époux sont ici en jeu, elle doit intervenir. A plus forte raison dans les procès de nullité de mariage. Si, dans les causes de séparation, le lien matrimonial indissoluble, premier et principal effet du sacrement, qui place les époux dans l'état de vie du mariage, n'est pas en cause puisqu'il subsiste malgré l'éloignement des époux l'un de l'autre, dans les procès de validité ou de nullité, il s'agit, au contraire, de savoir si ce lien existe réellement, si le sacrement a été effectivement produit. C'est donc dire encore que l'Eglise seule peut juger de la valeur des raisons ou des faits qui sont allégués en faveur de l'une ou l'autre alternative. De même l'autorité à laquelle le Christ a délégué ses pouvoirs peut seule rendre la liberté aux époux qui n'ont pas encore consommé le mariage et n'ont pas ainsi exercé tous leurs droits.

De tout cela il ne faudrait pas conclure que l'Eglise se réserve le droit exclusif de juger, de résoudre, de régler toutes les questions qui concernent le mariage, même entre catholiques. Le pape Léon XIII qui revendiquait si clairement les prérogatives inhérentes au rôle de l'Eglise ajoutait aussi : « L'Eglise n'ignore pas non plus et ne méconnaît pas que le sacrement de mariage, qui a aussi pour but la conservation et l'accroissement de la société humaine, a des liens et des rapports nécessaires avec les intérêts humains qui sont les conséquences du mariage, mais qui appartiennent à l'ordre civil, et ces choses sont, à bon droit, de la compétence et du ressort de ceux qui sont à la tête de l'Etat ».

Pour ce qui est, en effet, des conventions matrimoniales entre futurs époux, du paiement et de la restitution de la dot, des donations faites aux époux à l'occasion du mariage, des acquisitions faites durant le mariage, des droits successoraux, de la transmission des héritages, de la part des biens que peuvent revendiquer les enfants, c'est la juridiction civile seule qui intervient.

Le pouvoir civil peut n'accorder les effets civils du mariage qu'à ceux qui auront fait de leur union l'objet d'une déclaration devant l'autorité locale. Il peut aussi refuser ces effets temporels à ceux qui se seront unis malgré les empêchements dont les frappait la loi civile. Dans ces cas d'empêchements, en effet, du moment que la loi ne dénie pas aux conjoints leur qualité d'époux, leurs droits à la cohabitation et à l'aide mutuelle, et à leurs enfants la qualité de fils légitimes, ainsi que ce qui est nécessaire à leur éducation, le sacrement et ses effets substantiels sont sauvegardés et l'autorité civile peut refuser de reconnaître les autres effets temporels et matériels aux unions irrégulières selon la loi du pays.

Après le mariage, les conflits d'ordre matériel qui peuvent surgir ressortent de la compétence du pouvoir civil.

Enfin cette compétence de l'autorité séculière est entière pour ce qui concerne le mariage des non-baptisés. C'est à l'État qu'il appartient d'assurer l'ordre public en prenant, au sujet des mariages entre infidèles, des mesures analogues à celles que l'Eglise applique au sacrement des fidèles. Quant il s'agit de celui-ci, c'est l'Eglise qui a donc le premier rôle et le plus important.

Il est intéressant de constater, d'autre part, que, dès l'époque des Apôtres, l'Eglise a exercé son pouvoir direct sur le mariage d'une façon distincte et indépendante de l'autorité civile, bien que ce ne fût pas d'abord sur le même plan. Il était d'ailleurs nécessaire qu'il en soit ainsi car les idées chrétiennes en matière de mariage étaient en opposition flagrante avec les conceptions des Romains. L'institution fondamentale de tout le système romain de la famille, c'est la *Patria potestas*, ou le pouvoir absolu du père. La famille est une monarchie absolue où le père exerce une véritable souveraineté soit dans la composition de la famille, soit dans la situation de chaque membre. Ainsi, le père de famille peut, à son gré, accepter les enfants ou les repousser de la maison, exclure ses fils de la *domus* par l'émancipation, et il a le pouvoir de faire entrer des étrangers dans la famille par l'adoption.

Ainsi même pour l'enfant du sang, la parenté dépendait du père de famille. L'enfant n'avait aucun droit à empêcher l'émancipation qui pouvait l'exclure de la société familiale, comme il n'avait aucun recours contre la volonté de celui qui le déshéritait.

De ce pouvoir absolu du père de famille, de cette *patria potestas*, le mariage n'affranchissait pas. A tout âge il fallait, pour que l'on puisse se marier, le consentement du père. Bien plus, même marié et père à son tour, l'homme restait sous la domination du chef de la famille : nulle autorité ne lui appartenait sur sa femme, aucun pouvoir sur ses enfants : tous étaient soumis à l'autorité du premier chef de la famille qui exerçait ainsi sa domination sur les familles des descendants, tant à l'endroit des époux qu'à l'endroit des enfants. Il ressort donc de cette conception romaine que le mariage ne crée pas de familles indépendantes et distinctes.

Combien différente était la conception chrétienne qui n'était d'ailleurs que l'application de la parole de l'Ecriture : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse » !

Le droit romain avait encore déduit d'autres conséquences de l'idée de souveraineté du père. On distinguait le mariage *cum manu* et le mariage *sine manu*. Le premier faisait entrer la femme dans la famille du mari et fixait ainsi l'existence de l'épouse à côté de son époux. Selon le second mode de mariage, l'épouse reste attachée à sa famille d'origine et encore soumise par conséquent au pouvoir paternel de son propre père. Celui-ci pouvait alors briser l'union qu'il avait choisie pour sa fille. Celle-ci, d'autre part, à la mort de son père, devenait indépendante des deux côtés. Ainsi donc les Romains n'ont vu dans le mariage ni un contrat ni une association conjugale donnant naissance à une famille distincte et indépendante où les droits et les devoirs sont mutuels, mais seulement le fait de l'union sexuelle et de la communauté d'existence.

Une des conséquences de ces conceptions juridiques romaines était la facilité du divorce. Après le mariage *in manu*, il était possible par consentement mutuel ou

par répudiation du mari; avec le mariage *sine manu*, la liberté de rompre l'union était aussi large que possible : chacun de ceux qui avaient donné le consentement pouvait faire cesser le mariage par simple déclaration et sans avoir besoin même de se soumettre à certaines formalités. Il n'est pas étonnant que le divorce devint fréquent dans la société romaine; contre cet abus, les empereurs essayèrent de réagir en établissant des formalités plus sévères pour l'usage du divorce, en instituant des pénalités contre les adultères, mais le désordre moral ne fit que s'accroître.

En face de ces doctrines païennes apparaît le christianisme avec sa morale austère du mariage : le lien conjugal est imposé et maintenu par l'autorité supérieure de Dieu : il ne peut être rompu par l'homme; chacun des deux époux a des droits et devoirs vis-à-vis de son conjoint et c'est l'homme qui est le chef, la femme est son aide.

Ce n'est pas une action directe que le christianisme exerça tout d'abord sur le droit matrimonial romain; cette transformation immédiate était impossible, car l'Etat romain, depuis des siècles, gouvernait trop et avec trop d'indépendance le monde pour pouvoir se laisser influencer directement par les idées chrétiennes. Aussi, pendant les premiers siècles, la législation chrétienne se poursuivit distincte et indépendante : il en fut ainsi même sous les Empereurs chrétiens dont les réformes furent bien insuffisantes : Constantin, par exemple, essaya bien d'arrêter les répudiations en les frappant de peines sévères, il ne put abolir le divorce par consentement mutuel.

Mais, avec sa législation particulière, l'Eglise avait aussi des moyens spéciaux de sanction et de contrainte; ces moyens consistaient en des pénitences et censures : les infractions aux lois chrétiennes du mariage étaient ainsi punies par la peine d'excommunication.

Les Conciles insistent surtout sur le lien indissoluble et interdisent toute union nouvelle si l'un des époux venait à se séparer de l'autre. Ils établissent aussi des empêchements de parenté, de vœu, de baptême et de confirmation.

Peu à peu, étapes par étapes, se constitue une réglementation spéciale dans l'Eglise.

Au moment de la chute de l'empire romain et de l'invasion des barbares, le rôle de l'Eglise dans la législation matrimoniale devient plus prépondérant et plus exclusif. Les conceptions et les coutumes barbares relatives au mariage étaient bien différentes des conceptions et coutumes romaines. Chez les barbares, la famille était considérée comme une association naturelle composée de tous ceux qui étaient unis et par les liens du sang et par les liens du mariage. Tous les membres de la société familiale se groupaient ensemble et affirmaient aussi leur solidarité au dehors, car c'est par groupes de familles que les barbares marchaient au combat. Chez eux, rien de semblable à la *patria potestas*.

Une intimité plus grande régnait dans le foyer. La conception du lien conjugal était aussi plus sévère et les causes de rupture étaient moins facilement admises que chez les Romains. Dans ce milieu, l'Eglise trouva de meilleures dispositions pour l'observance des préceptes de la morale chrétienne. C'est alors que l'autorité ecclésiastique travaille à formuler et à compléter les canons qui régissent le mariage, tout en conservant, dans les traditions étrangères, ce qui ne paraît pas contraire à la loi divine.

A la fin du IX[e] siècle « l'Eglise a depuis longtemps charge et possession de statuer effectivement sur les questions de lien conjugal, mais en agissant de concert avec les rois et empereurs Francs qui s'en remettent à elle de ce qu'ils considèrent alors comme étant du ministère ecclésiastique. Du moins ont-ils eu, de temps à autre, à déclarer leur approbation sans faire aucune renonciation à leur puissance. On ne saurait citer d'eux ni une concession, ni une reconnaissance formelle de plein pouvoir attribué à l'Eglise à l'exclusion du leur, et on les a vus maintes fois adopter et publier aussi comme lois royales les canons des Conciles. Avant l'affaire de Lothaire et de Teutberge, on n'observait pas davantage l'Eglise jugeant et condamnant les mariages royaux, quoiqu'elle aurait pu relever des infractions canoniques jusque dans les unions de Charlemagne.

A partir de cette époque, c'est-à-dire dès le X^e siècle et même avant la fin de la seconde race, l'Eglise va demeurer seule à agir comme législateur et comme juge, en toute indépendance, ayant à gouverner exclusivement le lien de mariage comme son domaine propre. Il n'y a plus à signaler d'intervention séculière qui, d'ailleurs, serait alors repoussée comme contraire au droit de l'Eglise. Les unions royales seront aussi bien soumises à sa puissance, que Philippe-Auguste lui-même devra respecter, après avoir vainement tenté de faire casser son mariage avec Ingelburge pour valider sa nouvelle union avec Agnès de Méranie. C'est avec pleine liberté d'action que l'Eglise va parvenir à faire triompher, dans son organisation canonique du mariage, tout l'ensemble de préceptes étrangers à l'antiquité païenne qu'elle a puisé dans l'Evangile, dans l'Apôtre saint Paul, dans les traditions anciennes des premiers siècles chrétiens, auxquelles s'ajouteront les besoins nouveaux, nés de sa constitution même. Elle agira de même autour du mariage pour combattre canoniquement les mauvaises mœurs et le commerce irrégulier; si bien qu'elle sera pour beaucoup dans la dure condition faite aux bâtards. Sur tout ce grand ensemble de l'institution matrimoniale, elle va formuler et coordonner sa loi dans ses canons bientôt codifiés, dans la doctrine de ses théologiens et de ses docteurs. Toute cette œuvre sera accomplie au XIII^e siècle avec les Décrétales comme législation, les officialités nouvellement créées comme juridiction, la doctrine d'un saint Thomas d'Aquin comme théologie et droit canon ». (Ch. Lefebvre, Ouvrage déjà cité, p. 80).

Telles sont donc les circonstances juridiques dans lesquelles ont été composés les ouvrages qui renferment les pensées du Docteur Angélique sur le mariage. A ce moment, l'Eglise légifère souverainement sur le mariage. C'est l'âge d'or du droit matrimonial canonique. L'autorité de l'Eglise était si bien assurée que les rois eux-mêmes s'y soumettent, bien qu'ils soient, par ailleurs, en lutte avec le S. Siège, quand il s'agit par exemple, des droits de la couronne. Ils observent cependant les prescriptions canoniques, respectent le

principe de l'indissolubilité et s'inclinent, comme on vient de le voir, devant les décisions de Rome.

Au moyen-âge, l'Eglise a donc réussi à prendre la direction exclusive du mariage entre chrétiens, ce qui d'ailleurs, était l'objet de ses revendications légitimes. Cette possession exclusive de l'autorité sur le lien de mariage demeura incontestée jusqu'au XVI[e] siècle.

Commence alors le déclin des prérogatives de l'Eglise. Le mouvement de la Réforme en niant l'existence du sacrement de mariage, la réapparition active du pouvoir civil diminuent l'empire absolu que l'Eglise possède sur le mariage, et un mouvement commence à se dessiner, qui tend à faire de l'Etat, lui aussi, le législateur compétent du lien du mariage : ce mouvement commence dans la jurisprudence : sous prétexte que le lien matrimonial n'était pas en cause, ou sous prétexte qu'il ne s'agissait que d'une simple question de fait, les tribunaux séculiers s'arrogent le droit de juger de la validité ou de la nullité du mariage. Un autre événement important fut l'appel comme d'abus que l'on faisait à propos des sentences de tribunaux ecclésiastiques : on rappelait ces derniers à l'observance des Canons et des ordonnances royales; cette institution de l'appel comme d'abus donnait aux Parlements, par une voie détournée, la juridiction réservée aux juges ecclésiastiques. Enfin, on réclamait contre les lacunes du droit canon, suivant lequel le mariage pouvait être conclu à la façon d'un contrat privé, sans aucune cérémonie, d'où possibilité des mariages clandestins qui pouvait d'autant mieux tourner en abus que le droit canon n'exigeait pas le consentement des parents pour la validité du mariage.

Au Concile de Trente on essaie de répondre aux critiques, aux erreurs, aux réclamations, en matière de dogme comme en matière de droit. Les vérités définies par le Concile furent les suivantes : Le mariage est un des sept sacrements institués par le Christ. La polygamie est interdite et de droit divin. L'Eglise a le droit d'instituer des empêchements dirimants, d'en dispenser. Le lien du mariage est indissoluble. La profession religieuse solennelle de l'un des époux dissout le ma-

riage à condition qu'il ne soit pas consommé. L'Eglise ne se trompe pas quand elle prétend que le lien du mariage ne peut être rompu et que l'un des époux, même s'il n'a aucun tort vis-à-vis de l'autre devenu adultère, n'a le droit de contracter un autre mariage. L'ordre sacré et le vœu solennel de chasteté sont des empêchements dirimants de mariage. Le célibat ou la virginité sont des états supérieurs à l'état du mariage. La prohibition de contracter solennellement mariage à certaines époques de l'année liturgique n'est pas une superstition : les cérémonies dont use l'Eglise ne sont pas à condamner. Les causes matrimoniales sont du ressort des juges ecclésiastiques. En même temps le Concile, dans le décret *Tametsi*, stipulait que désormais le consentement conjugal devrait être exigé en présence d'un prêtre et de témoins.

Ce fut l'unique réforme sur la célébration, et malgré les demandes qui avaient été formulées, le concile se refusa à établir comme empêchement dirimant l'absence du consentement des parents. Le pouvoir civil crut devoir suppléer à cette lacune : de là les ordonnances royales relatives aux conditions du mariage à partir de la fin du XVI^e^ siècle.

On peut saisir alors les antécédents du mariage civil, c'est-à-dire la doctrine gallicane et les mariages des protestants. Le gallicanisme, dont les théories sur le mariage eurent surtout de la vogue au XVII^e^ siècle, affirmait que le mariage, même quant au lien, doit relever de l'Etat comme de l'Eglise, parce que ce lien concerne autant la société civile que la société religieuse, et que, pris en lui-même, il implique un engagement ou un contrat civil aussi bien que le sacrement. On s'arrêta d'abord à l'idée que le mariage devant être regardé à la fois comme contrat civil et sacrement, relevait aussi bien des deux autorités séculière et spirituelle ; mais au XVIII^e^ siècle, des juristes plus radicaux affirment la prédominance complète de l'autorité laïque et du contrat civil et relèguent le sacrement à la condition d'un rite extérieur.

Le Concile de Trente en prescrivant la forme du mariage sous peine de nullité, et voulant éviter que

cette nullité n'atteigne les protestants, avait établi un mode de promulgation toute spéciale : celle-ci ne pouvant se faire dans les pays protestants, on évitait ainsi de soumettre les mariages protestants à une cause de nullité dont les conséquences étaient graves. Les autorités ecclésiastiques furent fidèles à cet esprit du Concile, mais les Parlements, en France, sous prétexte qu'il n'existait plus de protestants après la révocation de l'Edit de Nantes et sous prétexte de remédier à une situation confuse, se mirent à invalider les mariages contractés par les protestants sans la présence du propre curé, d'où polémique entre clergé et parlement, polémique qui eut pour résultat un édit de 1787 qui oblige les non-catholiques à faire soit devant le curé, soit devant le juge royal une déclaration civile de mariage.

En 1791, l'Assemblée constituante formulait d'un mot le principe moderne : La Loi ne considère le mariage que comme contrat civil. L'Assemblée législative en 1792 établissait une réglementation complète et entièrement nouvelle du mariage. Quand Napoléon fit entreprendre la codification des lois civiles, la loi qui réglementait le mariage devint le titre V du Code Napoléon. Elle consacrait définitivement en France la sécularisation du mariage. Cette sécularisation a abouti à l'obligation de faire précéder le mariage religieux du mariage civil et le code pénal (art. 199, 200) menace de peine le ministre du culte qui procédera aux cérémonies religieuses du mariage avant la célébration civile de ce dernier.

La sécularisation du mariage eut encore pour conséquence la permission du divorce établi pour la première fois en 1792, puis rayé des lois en 1816 et reparu en 1884.

L'Eglise, elle, est toujours restée fidèle à son idéal et a toujours persévéré dans la même attitude, en affirmant et protégeant la sainteté du mariage. Si elle a précisé davantage la composition du rit sacramentel en reconnaissant l'inséparabilité du contrat et du sacrement comme la conséquence des principes de foi, si elle s'est accommodée aux circonstances dans sa ma-

nière de légiférer sur certains empêchements de pur droit ecclésiastique, elle a toujours proclamé que la fin principale du mariage était la procréation et l'éducation de l'enfant, la propagation de la race humaine, c'est-à-dire l'accroissement des âmes rachetées par le Christ et destinées à la béatitude. Contre les hérétiques, l'Eglise a toujours affirmé, d'autre part, la moralité et l'honnêteté de l'union conjugale. Elle a maintenu encore l'indissolubilité du mariage consommé pour le bien de la société, des familles et des enfants. Si, pour remédier aux inconvénients d'une union mal assortie, elle a institué la séparation de corps, elle a surtout offert aux époux les grâces du sacrement qui les aident à accomplir leurs devoirs et à user vertueusement de leurs droits. Le mariage conforme à la doctrine de l'Eglise restera toujours l'idéal de l'union conjugale.

VIII. DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR LE SACREMENT DE MARIAGE.

I. — Le Concile de Florence (1438-1445).

Rédigé dans ce Concile tenu sous le pape Eugène IV, le Décret aux Arméniens contenait les propositions suivantes, inspirées de la doctrine et des textes de saint Thomas :

« Le septième sacrement est le sacrement de Mariage qui est le signe de l'union du Christ et de l'Eglise, selon la parole de l'Apôtre : « Ce mystère est grand, je veux dire, par rapport au Christ et à l'Eglise ». La cause efficiente du mariage est obligatoirement le consentement mutuel exprimé par des paroles dites au présent. On assigne encore au mariage un triple bien : c'est d'abord l'enfant que l'on accepte et que l'on élève dans le culte de Dieu. Le deuxième bien est la fidélité que chacun des époux doit témoigner à l'autre. Le troisième bien est l'indissolubilité du mariage, car le mariage signifie l'union indissoluble du Christ et de son Eglise ». (Enchiridion de Denzinger, n° 702).

II. — Le Concile de Trente.

Dans la 24e session tenue sous le pape Pie IV le 11 novembre 1563, la doctrine concernant le sacrement de mariage était ainsi exposée :

« Le premier père du genre humain, par l'inspiration du Saint-Esprit, a déclaré que le lien du mariage était perpétuel et indissoluble quand il a dit : « *C'est là maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils ne seront tous deux qu'une même chair* ».

Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a enseigné plus ouvertement que ce lien ne devrait unir et joindre ensemble que deux personnes, quand, après avoir rappelé ces dernières paroles comme prononcées de Dieu même, il a ajouté : *Donc ils ne sont plus deux mais une seule chair.* Et aussitôt, il confirme la fermeté de ce lien, déjà promulguée si longtemps avant par Adam, et prononce alors ces mots : *Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni.*

C'est aussi le même Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de tous les augustes sacrements qui, par sa passion, nous a mérité la grâce nécessaire pour perfectionner cet amour naturel, pour affermir cette union indissoluble, et pour sanctifier les conjoints; et c'est ce que l'Apôtre saint Paul a voulu donner à entendre quand il a dit : *Epoux, aimez vos épouses comme Jésus-Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle à la mort,* puisqu'il ajoute : Ce mystère est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'Eglise.

Le mariage, dans la loi évangélique, étant donc beaucoup avantagé au-dessus des mariages anciens, à cause de la grâce qu'il confère par Jésus-Christ, c'est avec raison que nos saints Pères, les Conciles et la tradition universelle de l'Eglise nous ont de tout temps enseigné à le mettre au nombre des sacrements de la nouvelle loi. Cependant l'impiété de ce siècle a poussé les hommes à une telle révolte contre une si puissante autorité, que non seulement ils ont eu de

très mauvais sentiments au sujet de cet auguste sacrement, mais que, sous prétexte de prêcher l'Evangile, ils se sont livrés, selon leur coutume, à une licence toute charnelle, et ont soutenu de parole et par écrit, au grand détriment des fidèles, plusieurs choses fort éloignées du sens de l'Eglise catholique et de l'usage approuvé depuis le temps des apôtres. C'est pourquoi le saint Concile universel, désirant arrêter leur témérité et empêcher que d'autres ne soient encore attirés par une si dangereuse contagion, a jugé à propos de frapper les hérésies et les erreurs les plus notables de ces schismatiques, prononçant les anathèmes suivants contre les hérétiques mêmes et contre leurs erreurs :

Canon 1.

« Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas véritablement et proprement un des sept sacrements de la loi évangélique, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais qu'il a été inventé par les hommes dans l'Eglise, et qu'il ne confère point la grâce : qu'il soit anathème.

Canon 2.

« Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir plusieurs femmes et que cela n'est défendu par aucune loi divine : qu'il soit anathème.

Canon 3.

« Si quelqu'un dit qu'il n'y a que les seuls degrés de parenté et d'alliance marqués dans le Lévitique (chap. 7) qui puissent empêcher de contracter mariage, ou qui puissent le rompre quand il est contracté, et que l'Eglise ne peut pas donner dispense en quelques-uns de ces degrés, ou établir un plus grand nombre de degrés qui empêchent et rompent le mariage : qu'il soit anathème.

Canon 4.

« Si quelqu'un dit que l'Eglise n'a pu établir certains empêchements qui rompent le mariage ou qu'elle a erré en les établissant : qu'il soit anathème.

Canon 5.

« Si quelqu'un dit que le lien du mariage peut être rompu pour cause d'hérésie, de cohabitation pénible, ou d'absence affectée de l'un des deux époux : qu'il soit anathème.

Canon 6.

« Si quelqu'un dit que le mariage contracté et non consommé n'est pas rompu par la profession solennelle religieuse émise par l'une des parties : qu'il soit anathème.

Canon 7.

« Si quelqu'un dit que l'Eglise se trompe quand elle enseigne, comme elle a toujours enseigné, suivant la doctrine de l'Evangile et des Apôtres, que le lien du mariage ne peut être dissous pour le péché d'adultère de l'une des parties; et que ni l'un ni l'autre, non pas même la partie innocente qui n'a point donné sujet à l'adultère, ne peut contracter d'autre mariage pendant que l'autre partie est vivante; mais que le mari, qui, ayant quitté sa femme adultère, en épouse une autre, commet lui-même un adultère; ainsi que la femme, qui, ayant quitté son mari adultère, en épouserait un autre : qu'il soit anathème.

Canon 8.

« Si quelqu'un dit que l'Eglise est dans l'erreur quand elle déclare que pour plusieurs causes il peut y avoir séparation de corps entre le mari et la femme pour un temps déterminé ou non déterminé : qu'il soit anathème.

Canon 9.

« Si quelqu'un dit que les ecclésiastiques qui sont dans les ordres sacrés, ou les réguliers qui ont fait profession solennelle de chasteté, peuvent contracter mariage; et que l'ayant contracté, il est bon et valide, nonobstant la loi ecclésiastique ou le vœu qu'ils ont fait; que de soutenir le contraire, ce n'est autre chose que de condamner le mariage, et que tous ceux qui

ne sentent pas avoir le don de chasteté, encore qu'ils l'aient vouée, peuvent contracter mariage : qu'il soit anathème, puisque Dieu ne refuse point ce don à ceux qui le lui demandent comme il faut, et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces.

Canon 10.

« Si quelqu'un dit que l'état du mariage doit être préféré à l'état de virginité ou du célibat, et que ce n'est pas quelque chose de meilleur et de plus heureux, de demeurer dans la virginité ou dans le célibat que de se marier : qu'il soit anathème.

Canon 11.

« Si quelqu'un dit que la défense de la solennité des noces en certains temps de l'année est une superstition tyrannique, qui tient de celle des païens; ou si quelqu'un condamne les bénédictions et les autres cérémonies que l'Eglise y pratique : qu'il soit anathème.

Canon 12.

« Si quelqu'un dit que les causes qui concernent le mariage n'appartiennent pas aux juges ecclésiastiques : qu'il soit anathème ». [Enchiridion, Denzinger, nos 969 à 982].

III. — Le Pape Pie IX.

Dans le Syllabus, c'est-à-dire le résumé des principales erreurs, d'ailleurs déjà signalées et condamnées dans les allocutions consistoriales, Encycliques et autres lettres apostoliques du Pape Pie IX, on lit les propositions suivantes, elles aussi, objet d'une condamnation :

Proposition 65.

On ne peut établir par aucune preuve que le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement.

Proposition 66.

Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat et peut en être séparé, et le sacrement lui-même ne consiste que dans la seule bénédiction nuptiale.

Proposition 67.

De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble, et dans différents cas le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile.

Proposition 68.

L'Eglise n'a pas le pouvoir d'établir des empêchements dirimants au mariage, mais ce pouvoir appartient à l'autorité séculière, qui peut aussi lever les empêchements existants.

Proposition 69.

L'Eglise dans le cours des siècles a commencé à introduire les empêchements dirimants non par son droit propre, mais en usant du droit qu'elle avait emprunté au pouvoir civil.

Proposition 70.

Les Canons du Concile de Trente qui prononcent l'anathème contre ceux qui osent dénier à l'Eglise le pouvoir d'introduire des empêchements dirimants, ne sont pas dogmatiques ou doivent s'entendre de ce pouvoir emprunté, de ce droit conféré par l'Etat.

Proposition 71.

La forme prescrite par le Concile de Trente n'oblige pas sous peine de nullité quand la loi civile établit une autre forme à suivre et veut qu'au moyen de cette forme le mariage soit valide.

Proposition 72.

Boniface VIII a, le premier, déclaré que le vœu de chasteté prononcé dans l'ordination rend le mariage nul.

Proposition 73.

Par la force du contrat purement civil, un vrai mariage peut exister entre chrétiens, et il est faux, ou que le contrat de mariage entre chrétiens soit toujours un sacrement, ou que ce contrat soit nul en dehors du sacrement.

Proposition 74.

Les causes matrimoniales et les fiançailles, par leur nature propre, appartiennent à la juridiction civile. [Enchiridion, Denzinger, nos 1765-1774].

IV. Le pape Léon XIII promulgue la doctrine catholique sur le mariage dans l'Encyclique *Arcanum divinæ sapientiæ* du 18 février 1888. Nous en avons déjà cité les passages principaux.

V. Le pape Pie X condamna l'erreur des Modernistes au sujet du mariage. La proposition hérétique était la suivante : Le mariage ne put devenir sacrement de la nouvelle loi qu'assez tard dans l'Eglise; pour que le mariage soit, en effet, considéré comme sacrement, il fallait qu'ait précédé l'explication théologique complète de la grâce et des sacrements.

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Sur l'histoire de la législation et de la doctrine du mariage :

G. Le Bras, Article *Mariage* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome IX, 2e partie, col. 2043 à 2317.

Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2e édition, mise à jour par R. Génestal, tome I, Paris, Recueil Sirey, 1929.

C. Lefebvre, *Histoire du droit matrimonial*, Cours de doctorat, 1913-1923 (Recueil Sirey).

E. Chénon, *Histoire générale du droit français public et privé des origines à 1815*, tome I (1926) et tome II (publié par les soins de M. Olivier Martin, 1929), Paris, Recueil Sirey.

Sur l'état du mariage, le sacrement et le consentement

Léon XIII, Encyclique *Arcanum divinæ Sapientiæ*, 10 février 1880. *Actes de Léon XIII*, tome I, Paris, 5, rue Bayard.

P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 vol., Paris, Delhomme et Briguet, 1893.

Chan. P. Fourneret, *Le mariage chrétien*, 3e édition, Paris, Beauchesne, 1921.

R. P. Prümmer, O. P. *Manuale Theologiæ Moralis*, 3 vol., Freiburg, Herder, 1921.

Chan. De Smedt, *De Sponsalibus et Matrimonio*, 2 vol., Bruges, Beyaert, 1923.

R. P. Cappello, S. J. *De Matrimonio*, Rome, Marietti, 1927.

R. P. Castillon, S. J. *Mariage et divorce*, Article du *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, tome III, col. 87-115.

R. P. Vuillermet, O. P. *La Vocation au Mariage*, Paris, Lethielleux, 1913.

R. P. Gillet, O. P. *L'Eglise et la famille*, Paris, Desclée, 1917.

R. P. Sertillanges, O. P. *L'amour chrétien*, Paris, Gabalda, 1924.

R. P. Sertillanges, *L'Eglise*, tome I, Paris, Gabalda, 1921.

R. P. Coulet, S. J. *L'Eglise et le problème de la famille, II. La stabilité du foyer.* Conférences du Carême de Bordeaux, Paris, Editions Spes, 1925.

Abbé Dermine, *La doctrine du mariage chrétien*, 2e édit., Louvain, Société d'Etudes morales, 1928.

TABLE ANALYTIQUE.

Acte conjugal.

Il est licite : q. 41, art. 3; q. 49, art. 4 et 5.

Il peut être méritoire : q. 41, art. 4.

Il ne fait pas partie intégrante du mariage : q. 42, art. 4.

Il est justifié par les biens du mariage : q. 49, art. 4 et 5; Appendice II, p. 230.

Age.

L'âge de raison est requis pour les fiançailles : q. 43, art. 2.

C'est après l'âge de quatorze ans que l'on peut s'engager dans le mariage : q. 43, art. 2.

Bénédiction du prêtre.

Elle n'est pas la forme du sacrement, mais un sacramental : q. 42, art. 1, sol. 1; Appendice II, p. 220.

Biens du mariage.

Ils justifient le mariage : q. 49, art. 1; Appendice II, p. 230.

Ils justifient l'acte conjugal : q. 49, art. 4 et 5.

Ils sont au nombre de trois : q. 49, art. 2.

Cause.

La cause première des sacrements est la vertu divine, les causes secondes instrumentales sont les actions matérielles : q. 45, art. 1, sol. 1; Appendice II, p. 218.

La cause efficiente du sacrement de mariage est le consentement des époux : q. 45, art. 1 et 5; Appendice II, p. 220.

Célibat.

Il se justifie par la nécessité de la vie contemplative : q. 41, art. 2; Appendice I, note 7.

Chasteté.

L'état de chasteté est supérieur à l'état du mariage : Appendice II, p. 229, 249.

C'est avec raison que l'Église impose la chasteté aux clercs et aux religieux : Appendice II, p. 248.

Le vœu de chasteté des clercs et des religieux est un empêchement de mariage : Appendice II, p. 248.

Clandestinité (voir Mariage clandestin).

Concupiscence.

Le mariage est un remède à la concupiscence : q. 42, art. 3, sol. 4; Appendice II, p. 221.

Consentement matrimonial.

Il est la cause efficiente du mariage : q. 45, art. 1 et 5; Appendice II, p. 220.

Il a pour effet le lien conjugal : q. 42, art. 3, sol. 2; q. 45, art. 5, sol. 2; Appendice II, p. 228.

Il doit être exprimé de vive voix : q. 45, art. 2.

Exprimé sous forme de promesse pour l'avenir, il ne produit pas le mariage : q. 45, art. 3; q. 46, art. 1.

Il doit être en même temps extérieur et intérieur : q. 45, art. 4; q. 46, art. 2; Appendice II, p. 223, 225.

Il doit être libre : q. 47, art. 3, 4 et 6; Appendice II, p. 224.

Il doit être mutuel : q. 47, art. 4.

Il doit être donné en connaissance de cause : Appendice II, p. 222.

Il n'a pas pour objet direct l'union charnelle : q. 48, art. 1.

Il peut être donné sous condition : q. 47, art. 5; Appendice I, note 46; Appendice II, p. 224.

Il peut être nul en raison de la condition : Appendice II, p. 224.

Motivé par un but déshonnête il ne rend pas toujours le mariage nul : q. 48, art. 2.

Il doit être exprimé devant le curé de la paroisse, ou un prêtre délégué et deux témoins : Appendice II, p. 225.

Consentement des parents.

Il n'est pas nécessaire à la validité du mariage des enfants : q. 45, art. 5, sol. 1; Appendice I, note 40.

Contrat.

Le mariage revêt la forme d'un contrat : q. 47, art. 1.

Le contrat est inséparable du sacrement : q. 45, art. 1; Appendice II, p. 217, 219.

Crainte.

Elle peut forcer le consentement : q. 47, art. 1 et 2.

Elle peut rendre nul le mariage : q. 47, art. 3; Appendice II, p. 224.

Curé.

Sa présence est nécessaire à la célébration du mariage : Appendice II, p. 225.

Il peut déléguer un prêtre pour le remplacer : Appendice II, p. 225.

Décret *Tametsi.*

Il obligeait tous les baptisés à se marier devant le curé de la paroisse : Appendice II, p. 225, 243.

Décret *Ne Temere.*

Il oblige tous les catholiques à se marier devant le curé de la paroisse : Appendice II, p. 226.

Délégation du prêtre.

Elle doit être faite par le curé de la paroisse : Appendice II, p. 226.

Divorce.

Il est contraire à la loi naturelle : Appendice I, p. 210.

Droit naturel.

Il peut évoluer, : q. 41, art. 1, sol. 3.

Le mariage est de droit naturel : q. 41, art. 1; Appendice II, p. 205.

Education.

L'éducation des enfants est le but du mariage : q. 41, art. 1.

Elle requiert la collaboration et l'union intime et durable du père et de la mère : q. 41, art. 1; Appendice II, p. 209.

Effets du mariage.

Le premier effet essentiel du mariage est le lien conjugal : q. 42, art. 1, sol. 5; Append. I, note 15; Appendice II, p. 228.

La grâce est l'effet du sacrement : q. 42, art. 3; Appendice II, p. 221.

Le mariage a pour effet de remédier à la concupiscence : q. 42, art. 3, sol. 4.

Eglise.

Elle a le pouvoir et le droit de réglementer le mariage : Appendice II, p. 234.

Enfant.

La procréation et l'éducation de l'enfant est le but premier du mariage : q. 41, art. 1; Appendice II, p. 207.

Epousailles (voir Fiançailles).

Erreur.

Elle peut rendre nul le consentement : Appendice II, p. 222.

Etat du mariage.

Le mariage est un état de vie : Appendice II, p. 227.

L'état du mariage est un état inférieur à l'état de virginité : Appendice II, p. 229.

Etat.

L'Etat a le pouvoir de réglementer les effets civils du mariage : Appendice II, p. 236.

Fiançailles.

Elles consistent en la promesse d'un mariage futur : q. 43, art. 1.

Elles peuvent être faites sous conditions : q. 43, art. 1.

Elles peuvent être rompues : q. 43, art. 3.

Elles peuvent être contractées devant l'Eglise : Appendice II, p. 232.

Fidélité.

Elle est un des biens du mariage : q. 49, art. 2; Appendice II, p. 231.

Forme *(sacramentelle du mariage).*

Elle consiste dans le consentement extérieur des époux : q. 42, art. 1, sol. 1; Appendice I, note 13; q. 45, art. 4 et 5; Appendice II, p. 220.

Forme substantielle.

Elle consiste dans l'échange des consentements des deux époux devant le curé de la paroisse : Appendice II, p. 225.

Grâce sacramentelle.

Elle est la chose contenue et signifiée dans le sacrement : q. 42, art. 1, sol. 5; Appendice I, note 15; q. 42, art. 3.

Elle facilite l'accomplissement des devoirs du mariage : q. 42, art. 3; Appendice II, p. 221.

Elle fait du mariage un remède à la concupiscence : q. 42, art. 3, sol. 4.

Ignorance.

Elle peut rendre nul le consentement : Appendice II, p. 222.

Indissolubilité.

Elle est une des propriétés naturelles du mariage : Appendice II, p. 210.

Elle est comprise dans le bien du sacrement : q. 49, art. 2, sol. 7; q. 49, art. 3; Appendice II, p. 232.

Institution.

Le mariage est une institution naturelle : q. 41, art. 1; Appendice I, note 1; Appendice II, p. 206.

Le mariage est une institution divine : q. 42, art. 2, sol. 4; Appendice II, p. 212.

Le mariage est une institution sociale : q. 42, art. 2; Appendice II, p. 215, 236.

Liberté du mariage.

Le mariage n'est pas obligatoire : q. 41, art. 2.

Lien conjugal.

Il est l'effet premier et essentiel du mariage : q. 42, art. 1, sol. 5; Appendice I, note 15.

Il est indissoluble : Appendice II, p. 210, 228.

Il place les époux dans l'état de vie du mariage : Appendice II, p. 227.

Lieu de la célébration.

La règle est que le mariage se célèbre dans l'église de la paroisse de la fiancée : Appendice II, p. 226.

Lois civiles.

Elles règlent les effets temporels du mariage : q. 42, art. 2 ; Appendice II, p. 236.

Mariage.

Le mariage est une institution de droit naturel : q. 41, art. 1 ; Appendice II, p. 206.

Il a été institué avant le péché : q. 42, art. 2.

Il est devenu un sacrement : q. 42, art. 1 ; Appendice II, p. 215.

Il signifie l'union du Christ et de son Église : q. 42, art. 1, sol. 4 ; q. 42, art. 2 ; q. 47, art. 3 ; Appendice II, p. 232.

Il a pour but la procréation et l'éducation des enfants : q. 44, art. 1 ; q. 41, art. 1 ; Appendice II, p. 207.

Le mariage est un état de vie : Appendice II, p. 227.

Il est justifié par les biens qu'il procure : q. 49, art. 1 et 2 ; Appendice II, p. 230.

Il consiste non dans un contrat mais dans l'union des époux : q. 44, art. 1 ; Appendice II, p. 207.

Mariage clandestin.

Il est interdit : q. 45, art. 5, sol. 3.

Mariage non consommé.

Il est un sacrement : q. 42, art. 4 ; Appendice II, p. 220.

Mérite.

L'acte conjugal est méritoire : q. 41, art. 4 ; Appendice II, p. 230.

Ministre.

Les époux sont les ministres du sacrement : q. 42, art. 1, sol. 1 ; Appendice II, p. 220.

Monogamie.

Elle est conforme au droit naturel : q. 41, art. 1 ; Appendice II, p. 212.

Motif.

Les motifs déshonnêtes de contracter mariage ne rendent pas le mariage invalide : q. 48, art. 2.

« Ne temere ».

Le décret *Ne temere* oblige tous les catholiques à échanger leurs consentements devant le curé de la paroisse : Appendice II, p. 226.

Nullité du mariage.

Les époux, qui sciemment ont fait un mariage nul, se sont rendus coupables d'un sacrilège : Appendice II, p. 224.

Ils ne peuvent pas accuser la nullité de leur mariage devant les tribunaux ecclésiastiques : Appendice II, p. 225.

Obligations des parents.

Les parents, de par le droit naturel, ont des obligations vis-à-vis de leurs enfants : q. 41, art. 1 ; Appendice II, p. 209.

Ordre sacré.

L'empêchement d'ordre sacré a été justement institué par l'Eglise : Appendice II, p. 248.

Péché.

L'acte conjugal n'est pas un péché : q. 41, art. 3.

Polygamie.

Elle nuit au bien du mariage : Appendice II, p. 212.

Prêtre.

Il doit être délégué par le curé pour assister au mariage : Appendice II, p. 226.

Promiscuité.

La promiscuité n'a pas été le stade initial du mariage : Appendice I, note 4.

Promesses de mariage.

(voir Fiançailles).

Protestants.

Ils étaient soumis à la forme prévue par le décret *Tametsi*, là où celui-ci était publié : Appendice II, p. 244.

Réglementation du mariage.

Elle appartient à l'Eglise et à la société civile : q. 42, art. 2; Appendice II, p. 234.

Relations charnelles.

Elles ne sont pas partie intégrante du mariage : q. 42, art. 4.

Elles ne sont pas l'objet direct du consentement : q. 48, art. 1.

Les relations charnelles qui suivent une promesse de mariage ne suppléent pas au défaut de consentement : q. 46, art. 1.

« Res et Sacramentum ».

C'est le lien conjugal : q. 42, art. 1, sol. 5; q. 44, art. 1, sol. 2; Appendice I, note 15; Appendice II, p. 228.

Rite.

Le rite essentiel du sacrement est l'échange des consentements : Appendice II, p. 225.

Sacrement.

La cause première des sacrements est la vertu divine, les causes secondes instrumentales sont les actions matérielles : q. 45, art. 1, sol. 1; Appendice II, p. 218.

Le mariage est un sacrement : q. 42, art. 1; Appendice II, p. 215.

La matière et la forme du sacrement de mariage se trouvent dans le consentement : q. 42, art. 1, sol. 1 et 2; Appendice II, p. 220.

Le sacrement est le troisième bien du mariage : q. 49, art. 2 et 3.

Serment.

Ajouter un serment à la promesse de mariage n'est pas contracter mariage : q. 46, art. 1.

Simulation.

La simulation du consentement rend nul le mariage : q. 45, art. 4; Appendice II, p. 223.

« Tametsi ».

Le décret du Concile de Trente obligeait tous les baptisés à échanger leurs consentements au mariage devant le curé de la paroisse : Appendice II, p. 225, 243.

Témoins.

La présence de deux témoins est nécessaire à la célébration du mariage : Appendice II, p. 226.

Union.

Le mariage est essentiellement une union : q. 44, art. 1; Appendice II, p. 207.

L'union charnelle n'est pas partie intégrante du mariage : q. 42, art. 4.

L'union charnelle n'est pas l'objet direct du consentement : q. 48, art. 1.

Union du Christ et de l'Eglise

Elle est la chose signifiée par le mariage : q. 42, art. 1, sol. 3; q. 42, art. 2 et 3; q. 45, art. 1, sol. 2; q. 47, art. 3; Appendice II, p. 232.

Unité.

Elle est une des propriétés naturelles du mariage : Appendice II, p. 212.

Violence.

Elle peut forcer le consentement : q. 47, art. 1.

Elle rend nul le mariage : q. 47, art. 3; Appendice II, p. 224.

Virginité.

L'état de virginité est supérieur à l'état de vie du mariage : Appendice II, p. 229.

Vœu de chasteté.

L'Eglise, avec raison, a fait du vœu solennel de chasteté un empêchement au mariage : Appendice II, p. 248.

TABLE DES AUTEURS CITÉS.

ARISTOTE :
De Animalib. V-14 : p. 65.
De Categoriis, VI : p. 85.
Ethic. I-2 : p. 17.
— I-4 : p. 62.
— III-1 : p. 118, 120, 125, 127.
— III-4 : p. 129.
— III-6 : p. 122.
— III-7 : p. 125.
— III-12 : p. 43.
— VII-11 : p. 23, 152.
— VIII-2 : p. 132.
— VIII-12 : p. 11, 13, 14, 150, 155, 186.
Metaph. IV-7 : p. 79.
Topic. VI-18 : p. 162.

AUGUSTIN (S.) :
De Genes. ad litt. IX-3 : p. 151.
— — IX-7 : p. 44.
De libero arbitrio III-18 : p. 118.
Contra Faustum XIX-26 : p. 80.
De bono conjug. VIII : p. 166.

AVICENNE :
Metaphys. III-10 : p. 75.

BILLUART : p. 196.

BOÈCE : p. 145.

BOULANGER (Le P.) : p. 208, 206, 211.

CHRYSOSTOME (S. Jean) :
Opus imperf. in Matth., hom. 1 : p. 27.
hom. 32 : p. 89.

CICÉRON :
De Invent. Rhetor. I-2 : p. 10.

CODE DE DROIT CANONIQUE :
Canon 1017 : p. 233.
— 1081 : p. 220, 222.
— 1082 : p. 222.
— 1083 : p. 222.
— 1084 : p. 223.
— 1086 : p. 223.
— 1087 : p. 224.
— 1092 : p. 224.
— 1094 : p. 226.
— 1099 : p. 226.
— 1971 : p. 225.
— 2325 : p. 224.

DAMASCÈNE (S. Jean) :
De Fide Orthodoxa II-15 : p. 171.

DECRÉTALES :
Cap. 2, Præterea hi, IV, tit. 1 : p. 72.
Cap. 26 Tua nos, IV, tit. 1 : p. 99.

DÉCRET DE GRATIEN :
Can. Suffic. Caus. XXVII, q. 2 : p. 113.

DENYS (S.) :
De Div. Nom. IV : p. 174.

DIGESTE : p. 11.

ECRITURE SAINTE :
ANCIEN TESTAMENT :
Genèse II-24 : p. 49, 75.
— II-28 : p. 38, 41.
— XXVIII-1 : p. 135.
Exode LIX-2 : p. 21.
Sagesse IX-14 : p. 73.
Proverbes XXVIII-1 : p. 125.
NOUVEAU TESTAMENT :
S. Matthieu V-33 : p. 108.
— XIX-4 : p. 38.
— XIX-6 : p. 17, 144.
— XXII-30 : p. 167.

I Cor. IV-1 : p. 138.
— VII-2 : p. 174.
— VII-3 : p. 23, 29.
— VII-4 : p. 89.
— VII-5 : p. 174.
— VII-6 : p. 151.
— VII-9 : p. 48, 49, 174.
— VII-28 : p. 23, 153.
— VII-29 : p. 21.
— VII-36 : p. 23.
— VII-38 : p. 18.
— XI-9 : p. 86.
II Cor. XII-14 : p. 158.
Colossiens III-20 : p. 135.
Ephésiens V-32 : p. 35.
I Thessalon. V-22 : p. 128.
I Tim. V-14 : p. 23.
Heb. VI-16 : p. 109.
— XIII-4 : p. 151.
S. Jacq. IV-13 : p. 54.
— IV-15 : p. 58.

Esmein : p. 193, 199.

Genestal R. : p. 193, 199.

Gillet (le P.) p. 200.

Gratien : p. 196, 199.

Grégoire (S.) :
IV Dialog. ch. 18 : p. 59, 64.

Hincmar de Reims : p. 220.

Hugues de S. Victor :
De Sacram. I-9, ch. 2 : p. 34, 42.
Summ. Sentent. VII-6 : p. 83, 84, 94.

Innocent XI : p. 189.

Isidore :
Etymolog. I-1 : p. 53, 54, 81.
— VI-19 : p. 90, 163.

Jérôme (S.) :
De bono viduit. IX : p. 139.

Koppers (le P.) S. J. : p. 186, 187.

Le Bras G. : p. 229.

Lefebvre : p. 199, 241.

Lemonnyer (le P.) : p. 189.

Léon XIII : p. 196, 212, 215, 218, 235.

Mandonnet (le P.) : p. 5.

Melchior Cano : p. 219.

Monsabré (le P.) : p. 230.

Nuytz : p. 219.

Origène :
Homélie sur les Nombres, 6 : p. 21.

Pie IX : p. 196, 249.

Pie X : p. 251.

Pierre Lombard : p. 22, 36, 37, 49, 50, 54, 82, 84, 110. 155, 156, 160, 168.

Renard G. : p. 205, 213.

Sertillanges (le P.) : p. 208.

Syllabus : p. 219, 249.

Synave (le P.) : p. 186, 187.

Trente (Concile de) : p. 243, 246.

Trente (Catéchisme du Concile de) : p. 231.

TABLE DES MATIÈRES.

LE MARIAGE

(Suppl., Qu. 41-49).

Avant-Propos 5

Qu. 41.

LE MARIAGE, INSTITUTION NATURELLE.

pp. 9-32.

Art. 1 — Le mariage est-il de droit naturel? . . . 10
Art. 2 — Le mariage est-il obligatoire? 16
Art. 3 — L'acte conjugal est-il licite?. 21
Art. 4 — L'acte conjugal est-il méritoire? 27

Qu. 42.

LE SACREMENT DE MARIAGE.

pp. 33-51.

Art. 1 — Le mariage est-il un sacrement? 33
Art. 2 — N'aurait-on pas dû instituer ce sacrement avant le péché? 37
Art. 3 — Le mariage confère-t-il la grâce?. . . . 42
Art. 4 — L'union charnelle est-elle nécessaire au mariage? . 48

Qu. 43.

DU MARIAGE ET DES FIANÇAILLES.

pp. 52-73.

Art. 1 — Les fiançailles consistent-elles dans la promesse d'un mariage futur? 52
Art. 2 — Convenait-il de fixer l'âge de sept ans pour le contrat de fiançailles? 59
Art. 3 — Les fiançailles peuvent-elles être rompues? . . 67

Qu. 44.

LA DÉFINITION DU MARIAGE.

pp. 74-86.

Art. 1 — Le mariage est-il une union? 74
Art. 2 — Le mariage porte-t-il le nom qui lui convient? . 78
Art. 3 — Le Maître des Sentences a-t-il bien défini le mariage? 82

Qu. 45.

LE CONSENTEMENT MATRIMONIAL.

pp. 87-106.

Art. 1 — Le consentement est-il la cause efficiente du mariage? 88
Art. 2 — Est-il nécessaire d'exprimer le consentement de vive voix? 91
Art. 3 — Le consentement exprimé sous forme de promesses pour l'avenir est-il cause du mariage? . . 94
Art. 4 — Un simple signe d'assentiment, même verbal, suffit-il à constituer le mariage, si le consentement intérieur fait défaut? 98
Art. 5 — Suffit-il de consentir en secret et au mariage immédiat pour être marié? 102

Qu. 46.

DU CONSENTEMENT SUIVI D'UN SERMENT OU DE RELATIONS SEXUELLES

pp. 107-116.

Art. 1 — Y-a-t-il mariage quand, à la promesse de le contracter, on joint un serment? 107
Art. 2 — Les relations charnelles qui suivent la promesse de mariage incluent-elles le mariage en fait? . 112

Qu. 47.

DU CONSENTEMENT FORCÉ ET DU CONSENTEMENT SOUS CONDITION.

pp. 117-138.

Art. 1 — Le consentement forcé est-il possible? . . . 118
Art. 2 — La crainte peut-elle forcer la volonté de l'homme constant? 122
Art. 3 — Le consentement forcé rend-il le mariage nul? . 127
Art. 4 — Le mariage est-il valide pour le conjoint qui a obtenu de force le consentement de l'autre? . 131
Art. 5 — Le mariage est-il valide quand il a été donné sous condition? 133
Art. 6 — Un père peut-il imposer le mariage à son enfant? . 135

Qu. 48.

L'OBJET DU CONSENTEMENT.

pp. 139-148.

Art. 1 — Le consentement qui constitue le mariage a-t-il pour objet l'union charnelle? 139
Art. 2 — Y a-t-il mariage quand le consentement a été motivé par un but déshonnête? 144

Qu. 49.

LES BIENS DU MARIAGE.

pp. 149-184.

Art. 1 — Le mariage doit-il être justifié par les biens qu'il procure? 149
Art. 2 — La fidélité, l'enfant, le sacrement sont-ils les seuls biens du mariage? 155
Art. 3 — Le sacrement est-il le bien principal du mariage? . 161
Art. 4 — Les biens du mariage justifient-ils l'acte conjugal? 168
Art. 5 — Sans les biens du mariage, l'acte conjugal peut-il se justifier? 173
Art. 6 — Celui qui, dans les relations conjugales, ne se propose aucun des biens du mariage mais le seul plaisir commet-il un péché mortel? . . . 179

APPENDICE I. *Notes explicatives* 185

APPENDICE II. *Renseignements techniques.* . . . 206

A. Notes doctrinales thomistes 206

1. Le mariage est une institution 206

2. Le sacrement de mariage. 215

a) En quoi consiste le sacrement? 217

b) Conséquences de la doctrine catholique . . 220

3. Le consentement au mariage 221

a) Qualités du consentement 222

b) Forme substantielle du consentement . . . 225

4. Le mariage, état de vie 227

5. Les biens du mariage 230

6. Législation actuelle des fiançailles 232

7. L'Eglise et la législation du mariage . . . 234

8. La doctrine de l'Eglise sur le mariage . . . 245

B. Notes bibliographiques 251

TABLE ANALYTIQUE. 253

TABLE DES AUTEURS CITÉS 259

TABLE DES MATIÈRES 261

Imprimé par la Soc. S. Jean l'Évang., DESCLÉE & CIE, Tournai (Belg.) — 5304.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION

3 0311 00115 3787

WITHDRAWN

BX
1749
.T52
AUTHOR
V.55
TITLE
31173
Thomas Aquinas, Saint
SOMME THEOLOGIQUE.
DATE DUE

31173

C0-CCL-852